Bruno Latour

MES *niekada* **ne***buvome* MODERNŪS

ALK / Homo liber



MES
niekada ne*buvome*
MODERNŪS

Bruno Latour

MES *niekada* ne*buvome* MODERNŪS

Simetrinės antropologijos esė

Iš prancūzų kalbos vertė
Natalija Vyšniauskaitė

VILNIUS 2004
HOMO LIBER

UDK 316:001
La 424

Versta iš:
Bruno Latour,
*Nous n'avons jamis été modernes:
Essai d'anthropologie symétrique.*
Éditions La Découverte & Syros, Paris, 1997

Autoriaus padėka

Be Fransua Žezo aš nebūčiau parašęs šios esė, kuri, be abejonės, turi daugybę trūkumų, tačiau turėtų jų dar daugiau, jei ne vertingi Žeraro De Vriso, Fransiso Šatoreino, Izabelės Stenžer, Luko Boltanskio, Elizabetos Klavri ir mano kolegų iš Ecole des mines patarimai. Dėkoju Hariui Kolinzui, Ernanui Makmulenui, Džimui Grisemeriui, Mišeliui Izarui, Klifordui Gercui ir Piteriui Galisonui už tai, kad leido išbandyti kai kuriuos šios esė argumentus seminaruose, kuriuos jie taip maloniai man surengė.

Knygos leidybą rėmė Atviros Lietuvos fondas

Specialioji redaktorė Nijolė Keršytė

Viršelio dailininkas Rimantas Tumasonis

Viršelyje panaudotos Viktoro Mačio skulptūrų reprodukcijos

ISBN 9955-449-71-3

Turinys

Skiriu Elizabetai ir Lukui

1.

Krizė

Hibridų dauginimasis

Ketvirtame dienraščio puslapyje skaitau, kad virš Antarktidos atliktų matavimų rezultatai šiemet nebuvo geri: skylė ozono sluoksnyje grėsmingai didėja. Skaitydamas toliau, nuo aukštutinių atmosferos sluoksnių chemikų pereinu prie „Atochem“ ir „Monsanto“ generalinių direktorių, kurie keičia savo gamyklų surinkimo linijas, atsisakydami niekuo dėtų chlorfluorangliavandenilių, kaltinamų nusikaltimais ekosferai. Po kelių pastraipų savo nuomonę apie chemiją, šaldytuvus, aerozolius ir inertines dujas pareiškia jau didžiųjų pramoninių valstybių vadovai. Tačiau štai skilties apačioje meteorologai nebesutinka su chemikais ir kalba apie ciklinius svyravimus. Pramonininkai staiga nebežino, ką daryti. Dvejoja ir valstybių vadovai. Gal verta palaukti? O gal jau per vėlu? Dar toliau savo trigrašį įkiša trečiojo pasaulio šalys ir ekologai – šie kalba apie tarptautines sutartis, būsimųjų kartų teises, teisę į plėtrą ir moratoriumus.

Štai taip tame pačiame straipsnyje į viena suplakamos cheminės ir politinės reakcijos. Ta pati gija sieja ezoteriškiausią mokslą ir žemiausio lygio politiką, tolimiausią dangų ir konkrečią Liono priemiesčių gamyklą, globalų pavojų ir artimiausius rinkimus arba artimiausią miesto tarybos posėdį. Mastas, problemos, trukmė, veikėjai sunkiai palyginami, tačiau štai jie visi – tos pačios istorijos dalyviai.

Skaitydamas šeštą dienraščio puslapį, sužinau, kad profesoriaus Galo laboratorijos AIDS virusas buvo užkrėstas Paryžiaus AIDS virusu, kad ponai Širakas ir Reiganas vis dėlto buvo iškilmingai prisiekę nebegrįžti prie šio atradimo istorijos klausimo, kad chemijos pramonės įmonės ne-

skuba pateikti į rinką vaistų, kurių vienu balsu reikalauja į aktyvistų asociacijas susibūrę ligoniai, kad epidemija plinta juodojoje Afrikoje. Ir vėl valstybių vadovai, chemikai, biologai, viltį praradę ligoniai, pramonininkai tampa vienos neaiškios istorijos dalyviais.

Aštuntame puslapyje kalbama apie kompiuterius ir lustus, kurių gamybą kontroliuoja japonai, devintame – apie sušaldytus embrionus, dešimtame – apie degantį mišką ir tai, kad jame dūmais virsta retos augalų ir gyvūnų rūšys, kurias siekia apsaugoti kai kurie gamtininkai, vienuoliktame – apie banginius su antkakliais, prie kurių pritvirtinami radijo siųstuvai, tame pačiame vienuoliktame puslapyje – apie šlako kalnus prie anglies kasyklų šiaurės Prancūzijoje, tuos darbininkų išnaudojimo simbolius, kurie visai neseniai buvo paskelbti rezervatais, nes ten pradėjo augti retos augalų rūšys. Dvyliktame puslapyje vienas kontraceptikas į keistą draugiją suburia popiežių, vyskupus, „Roussel-Uclaf", kiaušintakius ir Teksaso fundamentalistus. Keturioliktame – didelės raiškos televizijos kanalai sieja Žaką Delorą, „Thomson", EEB, standartizacijos komitetus, jau minėtus japonus ir televizijos filmų prodiuserius. Tereikia pakeisti kelias ekranų standarto eilutes, ir bemat šuniui ant uodegos nueina milijardai frankų, milijonai televizorių, tūkstančiai valandų televizijos filmų, šimtai inžinierių, dešimtys generalinių direktorių.

Laimė, laikraštyje yra keletas raminančių puslapių, kuriuose kalbama apie grynąją politiką (radikalų partijos suvažiavimas), ir priedas apie literatūrą, kuriame romanistai pasakoja už širdies griebiančius tikrojo „aš" nuotykius („aš tave myliu – ir aš tavęs ne")[1]. Jei nebūtų šių vienalyčių puslapių, tiesiog apsvaigtų galva. Nes juk tokių hibridinių straipsnių, kuriuose neišnarpliojamai susipina mokslas, politika, ekonomika, teisė, religija, technika, beletristika, vis daugėja. Jei laikraščio skaitymas yra kasdienė modernaus žmogaus malda, tuomet skaitydamas šiuos painius dalykus šiandien meldžiasi labai keistas žmogus. Juose kasdien iš naujo suplakami visi kultūros ir gamtos aspektai.

Tačiau neatrodo, kad kas nors dėl to jaudintųsi. Laikraščių maketai lyg niekur nieko dalijami į ekonomikos, politikos, mokslo, literatūros, kultūros, religijos, įvairenybių puslapius. Pats mažiausias AIDS virusas nuo sekso jus veda pasąmonės, Afrikos, ląstelių kultūrų, DNR, San Francisko link, tačiau analitikai, mąstytojai, žurnalistai ir vadovybė suskaidys tą trapų viruso nubrėžtą tinklą į atskiras dalis, kuriose rasime tik mokslo, tik

---

[1] Pranc. *Je t'aime, moi non plus* – populiaraus prancūzų dainų autoriaus ir atlikėjo Seržo Gensbūro (*Serge Gainsbourg*) dainos pavadinimas (vert. past.).

ekonomikos, tik socialinių reiškinių, tik įvairenybių, tik gailesčio, tik sekso. Tereikia paspausti patį paprasčiausią aerozolio mygtuką, ir prasideda kelionė į Antarktį, iš ten – į Kalifornijos universitetą Irvine, prie Liono gamyklų konvejerių, inertinių dujų chemijos, o toliau galbūt į JTO, tačiau ši gija bus suskaidyta į tiek dalių, kiek yra grynų disciplinų: mat nereikia suplakti į krūvą mokslo, interesų, teisingumo ir valdžios. Nereikia suplakti į krūvą dangaus ir žemės, globalinių ir vietinių, žmogiškų ir nežmogiškų dalykų. „Bet juk ši painiava ir yra tas audinys, kuris sudaro mūsų pasaulį", – paprieštarausite jūs. O analitikai jums atsakys: „Tarkime, kad tos painiavos nėra". Šį Gordijo mazgą jie perkirto gerai išgaląstu kalaviju. Grąžulas perlaužtas: kairėje – mokslas apie daiktus, dešinėje – žmonių interesai, valdžia ir politika.

Iš naujo rišant Gordijo mazgą

Jau kokius du dešimtmečius aš ir mano draugai studijuojame tas keistas situacijas, kurių mūsų dabartinė intelektualioji kultūra nebežino, kam priskirti. Nerasdami tikslesnio pavadinimo, vadiname save sociologais, istorikais, ekonomistais, politologais, filosofais, antropologais. Tačiau prie šių gerbiamų disciplinų pavadinimų kaskart pridedame kilmininką: mokslų ir technikos. Anglai sugalvojo terminą *science studies*, be to, dar vartojamas gremėzdiškas pavadinimas „mokslas, technika, visuomenė". Tačiau, kad ir kokią etiketę prisegtume, esmė viena: iš naujo surišti Gordijo mazgą, ir tiek kartų, kiek reikės, peržengti prarają, skiriančią tiksliuosius mokslus ir valdymą, kuriuos mes pavadinsime atitinkamai gamta ir kultūra. Patys būdami hibridai, nei šiaip, nei taip įsitaisę mokslo įstaigose, pusiau inžinieriai, pusiau filosofai, „išsilavinusieji tretieji"[2], nors visai to nesiekėme, mes pasirinkome nagrinėti šią neišnarpliojamą painiavą, kad ir kur ji mus nuvestų. Mūsų pirmyn atgal per prarają lakstanti šaudyklė – perteikimo (*traduction*) arba tinklo sąvoka. Kaip tik tinklas yra šių susipynusių istorijų Ariadnės siūlas, nes jis lankstesnis už sistemos sąvoką, istoriškesnis už struktūros sąvoką, empiriškesnis už kompleksiškumo sąvoką.

---

[2] Pranc. *le tiers instruit* – prancūzų filosofo ir rašytojo Mišelio Sero (*Michel Serres*) sukurtas terminas iš to paties pavadinimo veikalo, reiškiantis žmogų, kurio išsilavinimas neapsiriboja vien tiksliaisiais ar vien humanitariniais mokslais, bet harmoningai juos suderina (vert. past.).

Tačiau mūsų darbai lieka nesuprantami, nes pagal įprastines kritikos kategorijas jie dalijami į tris grupes ir priskiriami gamtai, politikai arba diskursui.

Kai Makenzis aprašinėja tarpžemyninių raketų inercinę valdymo sistemą (MacKenzie, 1990)*, kai Kalonas aprašinėja kuro elementų elektrodus (Callon, 1989), kai Hjugas aprašinėja Edisono kaitinamosios lempos siūlą (Hughes, 1983a), kai aš aprašinėju Pastero modifikuotą juodligės virusą (Latour, 1984) arba Gijmeno smegenų peptidus (Latour, 1988a), kritikai įsivaizduoja, kad mes kalbame apie mokslą ir techniką. Kadangi, jų nuomone, pastarieji nėra esminiai dalykai arba geriausiu atveju išreiškia gryną instrumentinį bei skaičiuojantį mąstymą, besidomintieji politika arba siela gali ramiausiai nekreipti į juos dėmesio. Bet vis dėlto šiuose tyrimuose nagrinėjami ne gamta ar mokslas, ne daiktai patys savaime, o jų įtaka mūsų kolektyvams ir subjektams. Mes kalbame ne apie instrumentinį mąstymą, o apie pačią mūsų visuomenių materiją. Kalbėdamas apie inercinę valdymo sistemą, Makenzis pasitelkia visą JAV karo laivyną ir netgi Kongreso narius; siekdamas suprasti elektrode vykstantį jonų mainų procesą, Kalonas pasitelkia Prancūzijos elektros tinklus ir „Renault“, taip pat nemažą Prancūzijos energetikos politikos dalį; aplink Edisono kaitinamosios lempos siūlą Hjugas atkuria visą Ameriką; ėmus tyrinėti Pastero bakterijas, atgyja visa XIX a. Prancūzijos visuomenė, o smegenų peptidų neįmanoma suprasti netyrinėjant kartu mokslo bendruomenės, prietaisų, praktikos – viso šio bagažo, kuris nė iš tolo nepanašus nei į neuronus, nei į apskaičiavimus.

„Bet tuomet tai politika? Jūs sumenkinate mokslinę tiesą, paversdami ją interesais, o techninį efektyvumą – politiniais manevrais?“ Čia glūdi antrasis nesusipratimas. Jeigu faktai dėl mūsų garbinimo neužima šalutinės ir kartu šventos vietos, jie kaipmat sumenkinami iki vietinės reikšmės atsitiktinumų ir paprastų machinacijų. Tačiau mes kalbame ne apie visuomeninį kontekstą ir valdžios interesus, o apie jų svarbą kolektyvams ir objektams. JAV karinio laivyno organizaciją iš esmės keičia ryšys, egzistuojantis tarp jos žinybų ir bombų; Prancūzijos elektros tinklai ir „Renault“ neatpažįstamai keičiasi priklausomai nuo to, ar jie investuoja į kuro elementus, ar į kibirkštinio uždegimo variklį; išradus elektrą Amerika jau nebėra tokia, kokia ji buvo iki šio išradimo; XIX a. visuomeninis kontekstas keičiasi priklausomai nuo to, ar jį sudaro tiesiog vargšai žmonės, ar

---

* Skliaustuose pateikiamos nuorodos į knygos pabaigoje esančią bibliografiją (aut. past.).

mikrobais užkrėsti vargšai; o kalbant apie tysantį ant sofos pasąmonės subjektą, kurio sausose smegenyse gaminasi neuromediatoriai, tai jis labai skiriasi nuo to, kurio drėgnos smegenys išskiria hormonus. Nė viena iš šių studijų negali pasinaudoti ir pritaikyti tiksliesiems dalykams to, ką sociologai, psichologai arba ekonomistai mums aiškina apie visuomeninį kontekstą arba apie subjektą. Tiek kontekstas, tiek žmogus kaskart apibrėžiami vis naujai. Kaip epistemologai nebeatpažįsta, kad sukolektyvintuose daiktuose mes jiems pateikiame jų vaikystės idėjas, sąvokas, teorijas, taip ir humanitariniai mokslai negali atpažinti, kad šiuose daiktų pilnuose kolektyvuose mes jiems atskleidžiame jų kovingos jaunystės galios žaidimus. Kairėje, kaip ir dešinėje, trapūs tinklai, nubrėžti grakščia Ariadnės ranka, išlieka nepastebimesni už voratinklius.

„Bet jei jūs nekalbate nei apie daiktus savaime, nei apie žmonių santykius, vadinasi, jūs kalbate tik apie diskursą, tik apie reprezentavimą[3], tik apie kalbą, tik apie tekstus". Tai – trečiasis nesusipratimas. Išties tie, kurie suskliaudžia išorinį referentą – daiktų prigimtį ir kalbantįjį – pragmatinį ar visuomeninį kontekstą, gali kalbėti tik apie prasmės efektą ir kalbinius žaidimus. Vis dėlto, nagrinėdamas inercinės valdymo sistemos raidą, Makenzis kalba apie dalykus, kurie gali mus visus nužudyti; eidamas moksliniuose straipsniuose nužymėtu keliu, Kalonas kartu kalba ir apie retoriką, ir apie pramonės strategiją (Calon, Law ir kiti, 1986); Hjugui analizuojant Edisono užrašus, vidinis Menlo Parko pasaulis greitai turi tapti visos Amerikos išoriniu pasauliu; pasakodamas, kaip Pasteras prijaukina mikrobus, aš pasitelkiu XIX a. visuomenę, o ne vien tik didžio žmogaus raštų semiotiką; apibūdindamas smegenų peptidų išradimą ar atradimą, aš kalbu būtent apie pačius peptidus, o ne tik apie jų reprezentavimą profesoriaus Gijmeno laboratorijoje. Čia išties esama ir retorikos, ir teksto strategijos, ir rašymo, ir režisavimo, ir semiotikos, bet visa tai išreiškiama nauja forma, kuri neredukuojama nei į daiktų prigimtį, nei visuomeninį kontekstą, o apima juos abu.

Mūsų intelektualinis gyvenimas išties sutrikęs. Epistemologija, socialiniai mokslai, tekstų studijos turi savo vietą, bet tik su sąlyga, kad juos atskirsime. O jeigu buviniai, kurių pėdsakais sekate, pereina visas tris plotmes, jūsų niekas nebesupranta. Pabandykite pasiūlyti nusistovėjusioms disciplinoms kokį nors gražų sociotechnikos tinklą ar kelis gražius perteikimus, ir pamatysite, kad epistemologija ištrauks iš ten sąvokas ir išraus visas

---

[3] Terminas *représentation* turi kelias reikšmes: „reprezentacija", „reprezentavimas", „atstovavimas", „atvaizdas". Toliau šis terminas verčiamas pagal prasmę (vert. past.).

šaknis, kurios galėtų sieti sąvokas su socialiniais mokslais ar retorika; socialiniai mokslai išpjaus socialinę bei politinę plotmę ir išgrynins ją, nepalikdami jokių objektų; galiausiai tekstų studijos pasiliks diskursą, bet išvalys iš jo bet kokį neprideramą sąlytį su realybe – *horresco referens*[4] – ir su galios žaidimais. Ozono skylė virš mūsų, moralės dėsnis mumyse, autonomiškas tekstas – visa tai, imant atskirai, gali sudominti mūsų kritikus. Bet kad subtili šaudyklės gija galėtų susieti dangų, pramonę, tekstus, sielas ir moralės dėsnį, štai kas yra nesuprantama, nepriderama, negirdėta.

Kritikos krizė

Mūsų pasauliui nagrinėti kritikai suformavo tris skirtingas sąvokų grupes: natūralizaciją, socializaciją, dekonstrukciją. Paskubomis, nors ir ne visai tiksliai, apibendrinkime juos taip: Šanžė, Burdjė, Derida[5]. Pirmajam kalbant apie natūralizuotus faktus, nebelieka nei visuomenės, nei subjekto, nei diskurso formos. Antrajam kalbant apie sociologizuotą valdžią, nebelieka nei mokslo, nei technikos, nei teksto, nei turinio. Trečiajam kalbant apie tiesos efektus, būtų be galo naivu tikėti realiai egzistuojant smegenų neuronus ar galios žaidimus. Visos šios kritikos formos, atskirai paimtos, yra veiksmingos, tačiau jų neįmanoma suderinti. Ar galite įsivaizduoti veikalą, kuriame būtų natūralizuojama, sociologizuojama ir kartu dekonstruojama ozono skylė? Faktų prigimtis jame būtų aiškiai nustatyta, galios strategijos – nuspėjamos, tačiau būtų kalbama tik apie prasmės efektą, rodantį apgailėtinas gamtos ir kalbėtojo iliuzijas. Toks skiautinys būtų išties groteskiškas. Mūsų intelektualinis gyvenimas išlieka atpažįstamas tik tuo atveju, jei epistemologai, sociologai ir dekonstrukcionistai laikosi atstu vieni nuo kitų, o kiekvienos grupės kritikai remiasi kitų dviejų silpnybėmis. Galima plėsti mokslus, išskleisti galios žaidimus, juoktis iš tikėjimo realybe, bet nieku gyvu negalima maišyti šių trijų stipriai veikiančių rūgščių.

---

[4] Lot. „Šiurpas nupurto atminus"– citata iš Vergilijaus „Eneidos" (vertė Antanas Dambrauskas). Žodžių žaismas: čia *referens* reikėtų suprasti kaip „referentas" arba „referencija" (vert. past.).

[5] Žanas Pjeras Šanžė (*Jean-Pierre Changeux*) – šiuolaikinis prancūzų neurobiologas, Prancūzijos mokslų akademijos narys; Pjeras Burdjė (*Pierre Bourdieu*) – šiuolaikinis prancūzų sociologas; Žakas Derida (*Jacques Derrida*) – šiuolaikinis prancūzų filosofas, dekonstrukcionizmo pradininkas (vert. past.).

Bet reikia rinktis viena iš dviejų: arba mūsų išskleistų tinklų iš tikrųjų nėra ir kritikai teisūs, laikydami mokslo studijas nesvarbiomis arba dalydami jas į tris atskiras dalis – faktus, galią ir diskursą, arba tinklai yra kaip tik tokie, kokius mes juos aprašėme, ir kerta didžiųjų kritikos feodalų valdų sienas: jie nėra nei objektyvūs, nei socialiniai, nei diskurso efektai, tačiau kartu yra ir realūs, ir kolektyviniai, ir diskursiniai. Arba turime išnykti mes, negandų pranašai, arba dėl šių tinklų, nuo kurių kritikai atšimpa dantys, ji pati turi patirti krizę. Taip, moksliniai faktai yra sukonstruoti, bet jų negalima redukuoti į socialumą, nes pastarajame knibždėte knibžda objektų, iš kurių jis ir yra konstruojamas. Šios dvigubos konstrukcijos veikiančioji jėga atsiranda iš tam tikrų praktikų visumos, kurios nepajėgia tinkamai paaiškinti dekonstrukcijos sąvoka. Ozono skylė yra pernelyg socialinis ir pernelyg naratyvinis reiškinys, kad galėtų būti išties natūralus; firmų ir valstybių vadovų strategijoje pernelyg daug cheminių reakcijų, kad ją galima būtų apriboti vien valdžia ir interesais; ekosferos diskursas – pernelyg realus ir pernelyg socialinis, kad jį galėtų sudaryti vien prasmės efektai. Argi mes kalti, kad *tinklai yra ir realūs kaip gamta, ir naratyviniai kaip diskursas, ir kolektyviniai kaip visuomenė*? Ar turime eiti ten, kur jie mus veda, atsisakydami kritikos siūlomų priemonių, ar atsisakyti jų ir pasilikti sveiku protu pagrįstos trišalės kritikos pusėje? Mūsų vargšai tinklai – tarsi kurdai, kuriuos savinasi Iranas, Irakas ir Turkija ir kurie naktimis paslapčia perkerta sienas, tuokiasi tarpusavyje ir svajoja apie bendrą tėvynę, kurią reikia atsiimti iš trijų juos pasidalijusių valstybių.

Ši dilema būtų neišsprendžiama, jeigu antropologija jau seniai nebūtų mūsų įpratinusi vientisą gamtų-kultūrų audinį nagrinėti be jokių krizių ir kritikos. Bet koks etnografas, kad ir koks racionalistas būtų, atlikdamas praktinį tyrimą kuo puikiausiai vienoje monografijoje susieja studijuojamų tautų mitus, etnomokslus, genealogijas, politines santvarkas, technikas, religijas, epus ir ritualus. Nusiųstas pas arapešus arba ačuarus, pas korėjiečius arba pas kinus, viename pasakojime jis susies dangų, protėvius, gyvenamųjų namų formą, batatų, maniokų arba ryžių auginimo būdus, iniciacijos ritualus, valdžios formas ir kosmologijas. Bet koks pasakojimo elementas bus ir realus, ir socialinis, ir naratyvinis.

Jei analitikas įžvalgus, jo nubrėžti tinklai bus nepaprastai panašūs į mūsų pačių visuomenėse egzistuojančią sociotechninę painiavą, kurią mes vaizduojame sekdami paskui mikrobus, raketas arba kuro elementus. Mes juk taip pat bijome, kad ant galvos neužgriūtų dangus. Mes taip pat siejame nežymų aerozolio mygtuko paspaudimą su dangiškais draudimais. Tam, kad suprastume, ką mūsų mokslai sako apie aukštutinių atmosfe-

ros sluoksnių chemiją, mes taip pat turime atsižvelgti į įstatymus, į valdžią ir į moralę.

Taip, bet mes juk nesame laukiniai, joks antropologas mūsų šitaip netyrinėja, o be to, mūsų gamtų-kultūrų juk neįmanoma nagrinėti taip, kaip tai darome ten, pas kitus. Kodėl gi? Todėl, kad mes modernūs. Mūsų audinys nebėra vientisas, ir dėl to analizės tęstinumas tampa neįmanomas. Tradicinių antropologų nuomone, moderniojo pasaulio antropologijos nėra, negali ir neturi būti (Latour, 1988b). Etnomokslus iš dalies galima susieti su visuomene ir diskursu, tačiau mokslo – ne. Kaip tik dėl to, kad nesugebame taip tyrinėti patys save, nukeliavę į atogrąžas tyrinėjame kitus taip įžvalgiai ir nešališkai. Kritikos trišališkumas apsaugo mus ir leidžia atkurti tęstinumą ikimoderniųjų pasaulyje. Tik tvirtai atsirėmę į šį trišališkumą galime užsiimti etnografija. Iš jo mes semiamės drąsos.

Dabar dilema formuluojama jau kitaip: arba moderniojo pasaulio antropologinė analizė yra neįmanoma ir esame teisūs nepaisydami tų, kurie tvirtina galį lokalizuoti sociotechninius tinklus, arba ji įmanoma, tačiau reikėtų pakeisti patį moderniojo pasaulio apibrėžimą. Nuo siauros problemos (kodėl tinklų nepavyksta užčiuopti?) pereiname prie platesnės ir labiau klasikinės: ką reiškia „modernus“? Gvildendami klausimą, kodėl vyresni už mus žmonės neperpranta tinklų, iš kurių, mūsų nuomone, yra nuaustas pasaulis, suvokiame, kad šio reiškinio šaknys glūdi antropologijoje. Laimė, mums į pagalbą ateina svarbūs įvykiai, palaidojantys senąjį kritikos kurmį jo paties išraustuose urvuose. Jeigu moderniajam pasauliui taip pat galima pritaikyti antropologinę analizę, vadinasi, jam kažkas nutiko. Juk dar nuo ponios de Germant[6] salono laikų puikiai žinome, jog tam, kad intelektualioji kultūra bent kiek pakeistų savo įpročius ir įsileistų prasimušėlius, su kuriais anksčiau neleido bendrauti geras tonas, reikia ne mažesnio kataklizmo nei Pirmasis pasaulinis karas.

1989-ieji: stebuklų metai

Visų datų svarba yra susitarimo reikalas, tačiau 1989-iesiems tai taikytina šiek tiek mažiau nei kitiems. Berlyno sienos griuvimą visi šiandien laiko socializmo žlugimo simboliu. „Liberalizmo, kapitalizmo, Vakarų demokratijos triumfas prieš bergždžias marksizmo viltis“ – taip skelbia per-

---

[6] Ponia de Germant – prancūzų rašytojo Marselio Prusto (*Marcel Proust*) romanų ciklo „Prarasto laiko beieškant“ personažė (vert. past.).

galę per plauką išsigelbėjusieji nuo leninizmo. Socializmas, kuris siekė panaikinti žmonių išnaudojimą, neišmatuojamai jį padidino. Išties keista dialektika, kuri atgaivina išnaudotoją ir laidoja duobkasį, prieš tai parodžiusi pasauliui, kas yra didelio masto pilietinis karas. Tai, kas buvo nuslopinta, sugrįžta, ir sugrįžta su nauja jėga: išnaudojama liaudis, kurios vardu valdė proletariato avangardas, vėl tampa tik liaudimi, o besotis elitas, be kurio, rodės, puikiausiai galima apsieiti, sugrįžta ir vėl imasi savo išnaudotojiškos veiklos bankuose, prekyboje bei gamyklose. Liberalieji Vakarai netveria džiaugsmu – jie laimėjo šaltąjį karą.

Tačiau šis triumfas trunka neilgai. Tais pačiais šlovingais 1989-aisiais Paryžiuje, Londone ir Amsterdame įvykusios konferencijos dėl bendros planetos būklės kai kuriems stebėtojams simbolizuoja kapitalizmo ir jo bergždžių vilčių dėl begalinio gamtos užkariavimo ir visiško jos valdymo žlugimą. Kapitalizmas, kuris žmogaus išnaudojimą siekė pakeisti gamtos išnaudojimu, neišmatuojamai padidino juos abu. Tai, kas buvo nuslopinta, sugrįžta, ir sugrįžta su nauja jėga: šimtai tūkstančių žmonių, kuriuos norėta išgelbėti nuo mirties, vėl skursta, o gamta, kurią norėta valdyti, ne ką mažiau visokeriopai valdo mus ir visiems mums grasina. Išties keista dialektika, kuri valdomą vergą paverčia žmogaus ponu ir šeimininku ir kuri staiga atskleidžia mums, kad tai mes išradome ekocidus ir didelio masto badą.

Tobulos simetrijos tarp gėdos sienos griuvimo ir beribės gamtos dingimo nepastebi tik turtingosios Vakarų demokratijos. Iš tiesų įvairios socializmo formos sunaikino tiek savo tautas, tiek savo ekosistemas, o Šiaurės ir Vakarų sistemoms pavyko išgelbėti savo tautas ir kai kuriuos kraštovaizdžius, tačiau jos sunaikino visą likusį pasaulį ir įstūmė į skurdą kitas tautas. Ši tragedija dvilypė: buvusios socialistinės visuomenės tiki galinčios išspręsti abi savo problemas sekdamos Vakarų pavyzdžiu, o Vakarai tiki išvengę šių problemų ir galį mokyti kitus, kai būtent dėl jų kaltės miršta Žemė ir žmonės. Jie mano esą vieninteliai, žinantys formulę, kuria naudojantis galima lošti iki begalybės ir visada tik išlošti, nors galbūt iš tiesų jie jau visiškai prasilošė.

Atrodo, kad, žlugus abiejų pusių geriausiems ketinimams, mūsų, moderniųjų, pasitikėjimas savimi šiek tiek susilpnėjo. Galbūt nereikėjo stengtis panaikinti žmonių išnaudojimą? Gal nereikėjo stengtis tapti gamtos ponais ir šeimininkais? Šiam dvigubam – politikos ir mokslo bei technikos – tikslui pasiekti buvo sutelktos kilniausios mūsų dorybės. Tačiau mes pasirengę mintimis sugrįžti į savo entuziazmu ir teisingu mąstymu trykštančią jaunystę kaip Vokietijos jaunimas – į savo žilagalvių tėvų praeitį: „Kokiems nusikaltėliškiems įsakymams mes paklusome?“ „Ar teisinsimės, kad nežinojome?“

Abejodami savo geriausių ketinimų pagrįstumu, kai kurie iš mūsų tampa reakcionieriais, kuriuos galima suskirstyti į dvi grupes: nereikia norėti pa-

naikinti žmonių išnaudojimo, teigia vieni; nereikia stengtis valdyti gamtą, tvirtina kiti. Būkime ryžtingai antimodernūs, teigia jie visi.

Kitų, kuriems nepriimtinos abi šios reakcijos, skepticizmą gerai apibendrina miglota postmodernizmo išraiška. Nepajėgdami tikėti dvigubais socializmo ir „natūralizmo" pažadais, postmodernieji nenori ir visiškai jų atmesti. Laukdami tūkstantmečio pabaigos, jie lieka kyboti tarp tikėjimo ir abejonės.

Galiausiai tie, kurie atmeta tiek ekologinį, tiek antisocialistinį obskurantizmą ir kurių nepatenkina postmoderniųjų skepticizmas, nusprendė elgtis taip, lyg nieko nebūtų nutikę ir ryžtingai lieka modernūs. Jie tebetiki mokslo pažadais arba emancipacijos pažadais, arba ir vienais, ir kitais. Tačiau jų tikėjimas modernizacija nebeatrodo įtikinamas nei mene, nei ekonomikoje, nei politikoje, nei moksle, nei technikoje. Paveikslų galerijose ir koncertų salėse, žvelgiant į gyvenamųjų namų fasadus ir lankantis plėtros instituotuose juntama, kad niekas į visa tai jau nebesudeda visos širdies. Noras būti moderniam atrodo neryžtingas, kartais net nebemadingas.

Nesvarbu, ar mes antimodernūs, modernūs ar postmodernūs, stebuklingų 1989-ųjų dvigubas žlugimas visus mus verčia persvarstyti savo įsitikinimus. Tačiau mes galime vėl atrasti minties giją, jeigu šiuos metus laikysime dvigubu žlugimu, dviem pamokomis, kurių pasigėrėtina simetrija leidžia mums naujai pažvelgti į savo praeitį.

O kas, jei mes niekada nebuvome modernūs? Lyginamoji antropologija tada taptų įmanoma. O tinklams būtų galima rasti prieglobstį.

Ką reiškia būti moderniam?

Modernybė turi tiek reikšmių, kiek yra mąstytojų ar žurnalistų. Tačiau visuose apibrėžimuose vienaip ar kitaip figūruoja laiko tėkmė. Būdvardžiu „modernus" nurodome naują režimą, greitėjimą, lūžį, perversmą laike. Atsiradus žodžiams „modernus", „modernizacija", „modernybė", jais kontrasto principu apibrėžiame archajišką ir nusistovėjusią praeitį. Be to, šį žodį visuomet aptinkame pačiame polemikos įkarštyje, ginče, kuriame yra laimėjusiųjų ir pralaimėjusiųjų, „senųjų" ir „moderniųjų".[7] Taigi terminas „modernus" yra dvigubai asimetriškas: jis nurodo lūžį įpras-

---

[7] Pranc. *Querelle des Anciens et des Modernes* – XVII–XVIII a. literatūrinis ginčas, kuriame buvo supriešinama tradicija ir naujovės, klasikiniai meno kanonai ir naujos jo formos (vert. past.).

tinėje laiko tėkmėje ir kovą, kurioje yra nugalėtojų ir nugalėtųjų. Ir tai, kad daug kas šiandien nesiryžta vartoti šio būdvardžio, tai, kad mes prie jo prisegame įvairiausių priedų, reiškia, jog mažiau pasitikime savo sugebėjimu išlaikyti šią dvigubą asimetriją: mes jau nebegalime nei nurodyti negrįžtamos laiko tėkmės krypties, nei įteikti prizo nugalėtojams. Begaliniuose „senųjų“ ir „moderniųjų“ ginčuose pirmieji laimi taip pat dažnai, kaip ir antrieji, ir jau nebėra kaip nuspręsti, ar revoliucijos senuosius režimus pribaigia ar juos užbaigia. Iš čia ir skepticizmas, keistai vadinamas „post“ moderniu, nors nė pats nežino, ar gali visiems laikams tapti moderniųjų įpėdiniu.

Grįžkime kelis žingsnius atgal: turime iš naujo apibrėžti modernybę, išsiaiškinti postmodernybės simptomą ir suprasti, kodėl visa širdimi nebesiekiame dvigubo – viešpatavimo ir emancipacijos – tikslo. Ar tam, kad surastume prieglobstį mokslo ir technikos tinklams, reikia išjudinti žemę ir dangų? Taip, būtent – žemę ir dangų.

Šios esė hipotezė – o tai tik hipotezė ir tik esė – yra ta, kad žodis „modernus“ nurodo dvi visiškai skirtingas praktikos visumas, kurios, kad išliktų veiksmingos, turi likti atskiros, tačiau neseniai šis atskyrimas išnyko. Pirmoji praktikos visuma „perteikimu“ sukuria mišrūnus iš visai naujų būtybių, gamtos ir kultūros hibridų. Antroji „gryninimu“ sukuria dvi visiškai atskiras ontologines zonas: vieną ji paskiria žmonėms, o kitą – nežmonėms. Be pirmosios visumos gryninimo praktika būtų beprasmė arba betikslė. Be antrosios perteikimo procesas taptų lėtesnis, ribotas ar net neįmanomas. Pirmoji visuma yra tai, ką pavadinau tinklais, o antroji – tai, ką pavadinau kritika. Pavyzdžiui, pirmoji nepertraukiama grandine sujungtų aukštutinių atmosferos sluoksnių chemiją, mokslines ir pramonines strategijas, nuolatinius valstybės vadovų rūpesčius, ekologų nerimą; antroji atskirtų natūralųjį pasaulį, kuris visada buvo, visuomenę su nuspėjamais ir nusistovėjusiais interesais bei tikslais ir diskursą, kuris nepriklauso nei nuo referencijos, nei nuo visuomenės.

Kol šias dvi visumas nagrinėjame atskirai, esame iš tiesų modernūs – kitaip tariant, mes iš visos širdies pritariame kritinio gryninimo projektui, net jei šis plėtojamas tik dauginant hibridus. Bet nuo tos akimirkos, kai išsyk atkreipiame dėmesį ir į gryninimą, ir į hibridizaciją, nustojame būti visiškai modernūs ir mūsų ateitis pradeda keistis. Galiausiai, jeigu mes niekada nebuvome modernūs ar bent tokie modernūs, kaip mums tvirtina kritika, anksčiau buvusieji sudėtingi mūsų santykiai su kitomis gamtomis-kultūromis iš esmės pasikeistų. Kitaip būtų aiškinami reliatyvizmas, dominavimas, imperializmas, kaltės jausmas, sinkretizmas, o lyginamoji antropologija taptų kitokia.

Koks yra perteikimo ar tarpininkavimo proceso ir gryninimo proceso tarpusavio ryšys? Štai į kokį klausimą norėčiau rasti atsakymą. Pagal mano hipotezę, kuri kol kas formuluojama pernelyg bendrais bruožais, antrasis procesas sudarė sąlygas atsirasti pirmajam. Kuo labiau draudžiame sau įsivaizduoti hibridus, tuo įmanomesnis tampa jų kryžminimas – toks yra moderniųjų paradoksas, kurį pagaliau leidžia suprasti ypatinga mūsų šiandienos padėtis. Antrasis klausimas susijęs su ikimoderniaisiais, su kitomis gamtomis-kultūromis. Būtent šis atotrūkis paaiškintų Didįjį Padalijimą tarp „Jie" ir „Mes" ir padėtų išspręsti neišsprendžiamą reliatyvizmo problemą. Trečiasis klausimas susijęs su dabartine krize: jei modernybė anksčiau taip veiksmingai dirbo savo dvigubą atskyrimo ir dauginimo darbą, kodėl ji šiandien silpsta ir neleidžia mums išlikti tikrai moderniems? Dėl to kyla paskutinis, pats sudėtingiausias, klausimas: jei mes nustojome būti modernūs, jei nebegalime atskirti dauginimo ir gryninimo procesų, kas mūsų laukia? Ar galime tikėtis Švietimo be modernybės? Mano hipotezės, vėl pernelyg bendrai suformuluotos, esmė yra ta, kad reikės sulėtinti, perorientuoti ir reguliuoti pabaisų dauginimą, oficialiai pripažįstant jų egzistavimą. Ar dėl to reikės naujos demokratijos – išplėstos, kad į ją būtų galima įtraukti ir daiktus? Norėdamas atsakyti į šiuos klausimus, turėsiu atrinkti, ką ikimodernieji, modernieji ir net postmodernieji turi tvaraus ir ką jie turi fatalaus. Suprantu, kad vienai esė, kurią pateisinti gali tik jos trumpumas, klausimų per daug. Kaip sakė Nyčė, didžiosios problemos – lyg šaltos vonios: reikia greitai į jas įšokti ir taip pat greitai iš jų iššokti.

2.

Konstitucija

Modernioji konstitucija

Modernybė dažnai apibrėžiama humanizmo požiūriu: arba sveikinant žmogaus gimimą, arba skelbiant jo mirtį. Tačiau ir pats šis įprotis yra modernus, nes jis išlieka asimetriškas – pamirštama, kad kartu gimsta ir „nežmogiškumas“, t. y. daiktai arba objektai, arba gyvūnai. Be to, nė kiek ne mažiau keistai atsiranda ir išbrauktas žaidime nedalyvaujantis Dievas. Modernybė atsiranda iš bendro visų šių trijų visumų sukūrimo, vėliau iš šio bendro gimimo paslėpimo ir visų trijų visumų atskiro nagrinėjimo, o po šį gimimą slepiančia skraiste kaip tik todėl, kad nagrinėjama atskirai, vis dauginasi hibridai. Taigi mums reikia sugrąžinti šį dvigubą perskyrimą: tarp viršaus ir apačios, tarp žmonių ir nežmonių.

Šias dvi perskyras galima palyginti su teisminės ir vykdomosios valdžios atskyrimu. Jis negali paaiškinti sudėtingų ryšių, tarpusavio įtakos ar nuolatinių teisėjų ir politikų derybų, bet būtų klaidinga neigti šio atskyrimo veiksmingumą. Modernusis gamtos pasaulio atskyrimas nuo socialinio pasaulio taip pat yra konstitucinio pobūdžio, tik tiek, kad ligi šiol niekas nesiėmė simetriškai tyrinėti politikų ir mokslininkų, nes atrodė, jog nesama centrinio tokio tyrinėjimo atspirties taško. Tam tikra prasme šią dvigubą perskyrą įteisinantys pagrindinio įstatymo straipsniai buvo taip sumaniai suformuluoti, jog perskyra buvo laikoma ontologine. Bet pavaizdavę šią simetrišką erdvę ir taip atkūrę susitarimą, kuriuo pagrįstas prigimtinių ir politinių galių atskyrimas, iškart nustojame būti modernūs.

Konstitucija vadiname bendrą tekstą, kuriame apibrėžiamas šis susitarimas ir ši perskyra. Kas turi jį parašyti? Politinių konstitucijų atveju ši

užduotis tenka teisininkams, tačiau kol kas jie nudirbo tik ketvirtadalį darbo, nes pamiršo mokslinę galią ir hibridų veiklą. Daiktų prigimties atveju ši užduotis tenka mokslininkams, tačiau jie nudirbo tik antrą ketvirtadalį, nes apsimeta pamiršę politinę galią ir neigia bet kokį hibridų veiksmingumą, nors patys juos daugina. Perteikimo atveju ši užduotis tenka tyrinėjantiems tinklus, tačiau jie įvykdė tik pusę jiems tekusios užduoties, nes nepaaiškina tiesiai virš jų galvų vykstančio gryninimo proceso, paaiškinančio hibridų dauginimąsi.

Tyrinėjant svetimus kolektyvus, antropologams tenka kalbėti apie visus keturis ketvirčius. Kaip jau minėjau, kiekvienas etnologas sugeba vienoje monografijoje apibrėžti visas veikiančias jėgas: parodyti, kaip žmonės, dievai ir nežmonės pasidalija valdžią, aprašyti susitarimo procedūras, ryšį tarp religijos ir valdžios, protėvius, kosmologiją, nuosavybės teises ir augalų ar gyvūnų taksonomiją. Jis jokiu būdu nerašys trijų knygų: vienos – apie žinias, kitos – apie valdžią, trečios – apie praktiką, o apsiribos viena, panašia į tą nuostabų Deskola veikalą, kuriame jis mėgina apibendrinti Amazonijos ačuarų genties konstituciją (Descola, 1986):

> „Tačiau ačuarai savo simboliniais šeimyninio gyvenimo tinklais dar ne visai civilizavo gamtą. Žinoma, jų kultūrinė sfera yra itin plati, nes jai priskiriami gyvūnai, augalai ir dvasios, kurie kitose Amerikos indėnų visuomenėse priklauso gamtos sferai. Taigi ačuarai neturi tos dviejų uždarų ir nesutaikomai priešingų pasaulių antinomijos: žmonių bendruomenės kultūros pasaulio ir gyvūnų bendruomenės gamtos pasaulio. Tačiau tam tikrame taške bendruomeniškumo tolydumas nutrūksta ir užleidžia vietą laukiniam pasauliui, kuris žmogui yra visiškai svetimas. Ši nedidelė gamtos dalis, nepalyginamai mažesnė už kultūros sritį, apima visus daiktus, su kuriais negali būti užmegztas joks bendravimas. Kalbančios būtybės (*aents*), kurių tobuliausias įsikūnijimas yra žmogus, supriešinamos su nebyliais daiktais, gyvenančiais paraleliniuose ir nepasiekiamuose pasauliuose. Negalėjimas bendrauti dažnai aiškinamas sielos (*wakan*) neturėjimu, kuriuo pasižymi kai kurios augalų ir gyvūnų rūšys: taigi daugumos vabzdžių ir žuvų, naminių paukščių ir daugelio augalų egzistavimas yra mechaniškas ir nereikšmingas. Bet bendravimo nebuvimą kartais galima paaiškinti atstumu. Be galo nutolusių ir stebuklingai judrių žvaigždžių ir meteoritų sielos lieka kurčios žmonių kalboms." (p. 399)

Moderniojo pasaulio antropologijos užduotis – tokiu pat būdu aprašyti, kaip organizuotos visos mūsų valdžios šakos, įskaitant gamtą ir tiksliuosius mokslus, ir paaiškinti jų atskyrimo būdus bei priežastis ir daugybę konfigūracijų, kuriomis šios šakos sujungiamos. Mūsų pasaulio etnologas turi žvelgti į visa tai iš tokio atspirties taško, kuriame nustatomi vaid-

menys, veikla ir kompetencijos, leidžiantys apibrėžti vieną būtybę kaip gyvą ar materialią, kitą – kaip teisės subjektą, vieną – kaip sąmoningą, kitą – kaip mechanišką, o aną – kaip nesąmoningą ar neveiksnią. Jis netgi turi lyginti kaskart vis skirtingus būdus, kuriais yra apibrėžiama arba nėra apibrėžiama materija, teisė, sąmonė ir gyvūnų siela, ir daryti tai nesiremdamas šiuolaikine metafizika. Kaip teisininkų parašyta konstitucija apibrėžia valstybės piliečių teises ir pareigas, teisingumo sistemos veikimą ir valdžios perdavimą, taip ir ši Konstitucija, – kurią, kad atskirčiau nuo anos, rašau didžiąja raide, – apibrėžia žmones ir nežmones, jų savybes ir santykius, gebėjimus ir susigrupavimus.

Kaip apibūdinti šią Konstituciją? Nusprendžiau sutelkti dėmesį į pavyzdinę situaciją pačioje šios Konstitucijos rašymo pradžioje, XVII a. viduryje, kai dėl mokslinių ir politinių galių atskyrimo ginčijosi mokslininkas Boilis ir politologas Hobsas. Toks pasirinkimas galėtų pasirodyti savavališkas, jei apie šį dvigubą visuomeninio konteksto ir jam nepavaldžios gamtos sukūrimą nebūtų parašyta puiki knyga. Boilis su savo įpėdiniais ir Hobsas su savo sekėjais man bus tarsi simboliai, leisiantys apibendrinti daug ilgesnę istoriją, kurios čia nesugebėčiau atkurti, bet kurią tikriausiai išplėtos kiti, geriau už mane tam pasirengę.

Boilis ir jo objektai

> „Mes nekalbame apie politiką kaip kažką, kas būtų išoriška mokslui ir galėtų tam tikra prasme palikti jame savo žymę. Eksperimentinė bendruomenė [sukurta Boilio] kaip tik energingai siekė primesti tokį atribojimo žodyną, o mes stengėmės parodyti jo istorinę vietą ir paaiškinti, kodėl atsirado tokios naujos kalbėjimo konvencijos. Tačiau norėdami, kad mūsų tyrimas istoriniu požiūriu būtų nuoseklus, savo aiškinimuose negalime neapgalvotai vartoti tokių veikėjų kalbos. Turime suprasti ir paaiškinti kalbą, kuri leidžia politiką suvokti kaip išorišką mokslui. Čia susiduriame su mokslo istorijoje vyraujančia nuomone, kad reikia mažiau kalbėti apie mokslo „vidų“ ir „išorę“, nes tokios pasenusios kategorijos jau seniai liko praeityje. Nieko panašaus! Mes dar nesuprantame net svarstomų klausimų. Mums vis dar reikia išsiaiškinti, kaip atsirado šios atribojimo konvencijos: kaip istoriškai mokslo veikėjai skirstė elementus jų (o ne mūsų) nustatytų ribų atžvilgiu ir kaip jie laikėsi tų nustatytų ribų. Be to, jokios ribų sistemos negalime laikyti akivaizdžia riba to, kas vadinama mokslu.“ (Shapin ir Schaffer, 1985, p. 342)

Ši ilga citata iš Stiveno Šepino ir Saimono Šaferio knygos pabaigos (Shapin ir Shaffer, 1985) – tikroji lyginamosios antropologijos, kurioje

rimtai žiūrima į mokslą, pradžia (Latour, 1990c). Autoriai nenagrinėja, kaip Anglijos visuomeninis kontekstas galėjo pateisinti Boilio fizikos raidą ir Hobso matematinių teorijų nesėkmę, jie užsiima pačiais politinės filosofijos pagrindais. Jų dėmesys toli gražu nėra sutelktas į „Boilio mokslinių darbų vietą jų visuomeniniame kontekste" ir į tai, kaip „politika palieka žymę" moksliniame turinyje – jie nagrinėja, kaip Boilis ir Hobsas kovojo, kad išrastų mokslą bei kontekstą ir juos vieną nuo kito atribotų. Jie negali turinio paaiškinti kontekstu, nes nė vienas iš jų nebuvo taip naujai apibrėžtas, kol tiek Boilis, tiek Hobsas nepasiekė savo tikslų ir neišsprendė savo nesutarimų.

Knyga graži tuo, kad autoriai atrado Hobso mokslinius darbus, kurių politologai nepaisė, nes gėdijosi savo „herojaus" matematinių postringavimų, ir ištraukė iš užmaršties Boilio politines teorijas, kurių nepaiso mokslo istorikai, nes stengiasi nuslėpti savo „herojaus" organizuojamąją veiklą. Vietoj asimetrijos ir padalijimo: Boiliui – mokslas, Hobsui – politika, Šepinas ir Šaferis pateikė pakankamai gražų kvadrantą: Boilis turi mokslą ir politinę teoriją, o Hobsas – politinę teoriją ir mokslą. Kvadrantas nebūtų įdomus, jei šių dviejų istorijų herojų idėjos būtų pernelyg tolimos, jei, pavyzdžiui, vienas iš jų būtų Paracelso tipo filosofas, o kitas – Bodeno tipo įstatymų leidėjas. Tačiau, laimė, jie beveik dėl visko sutaria. Abiem reikia karaliaus, klusnios ir suvienytos Bažnyčios, abu yra aistringi mechanistinės filosofijos šalininkai. Tačiau nors abu yra tikri racionalistai, jų nuomonės skiriasi dėl to, kaip jie supranta eksperimentavimą, mokslinį argumentavimą, politinio argumentavimo formas ir, svarbiausia, oro siurblį – tikrąjį šios istorijos herojų. Kaip tik dėl tokių nesutarimų šiuos du vyrus, nors ir sutariančius visais kitais klausimais, galima laikyti tobulomis naujosios antropologijos „drozofilomis".

Boilis rūpestingai vengė kalbėti apie vakuumo siurblius. Siekdamas bent šiokio tokio aiškumo ginčuose, prasidėjusiuose po to, kai gyvsidabrio pripildyto vamzdelio, kurio atvirasis galas panardintas į indą su tuo pačiu metalu, viršuje buvo atrasta Toričelio tuštuma, jis tvirtino tik bandąs nustatyti oro svorį ir įtampą, neremdamas nei tvirtinusiųjų, jog ši erdvė yra užpildyta, nei vakuumo egzistavimo šalininkų. Aparatas, kurį jis sukonstravo tobulindamas Oto fon Gerikės aparatą ir kuris buvo skirtas ilgam išsiurbti orą iš permatomo stiklo indo, kaina, sudėtingumu ir naujumu prilygsta svarbiausiems šiuolaikinės fizikos prietaisams. Tai jau galima laikyti „didžiuoju mokslu". Didysis Boilio aparatų privalumas – galimybė per stiklines sieneles matyti jų vidų ir naudojantis išmoningai iš kelių kamerų ir dangčių sukonstruotais mechanizmais ten patalpinti ar net viduje judinti mėginius. Nei siurblio stūmokliai, nei storas stiklas, nei

sujungimai nebuvo pakankamai geros kokybės. Taigi, kad galėtų atlikti labiausiai jam rūpintį bandymą – sukurti vakuumą vakuume, Boilis turėjo gerokai patobulinti technologiją. Jis uždarė Toričelio vamzdelį stikliniame siurblio inde ir taip apverstame vamzdelyje sukūrė pirmąją erdvę. Paskui vienas iš jo asistentų (kurie, beje, taip ir liko „nematomi") (Shapin, 1991b) siurbliu sumažino oro svorį tiek, kad gyvsidabrio stulpelis nusileistų beveik iki pat gyvsidabrio pripildytame inde esančio metalo lygio. Boilis savo oro siurblio viduje atliko dešimtis bandymų, siekdamas aptikti eterio vėją, apie kurio buvimą teigė jo priešininkai, arba paaiškinti marmurinių cilindrų sukibimą, arba uždusinti kokius nors gyvūnėlius ir užgesinti žvakes, ką vėliau taip išpopuliarino XVIII a. saloninė fizika.

Siautėjant tuzinui pilietinių karų, argumentavimo metodu Boilis pasirinko senosios scholastinės tradicijos niekinamą nuomonę. Boilis ir jo kolegos atsisakė apodiktinio mąstymo neabejotinumo ir pasirinko *doxa*. Ši *doxa* – tai ne patiklios minios pašėlusi vaizduotė, bet nauja priemonių visuma pelnyti sau lygių pritarimą. Boilis remiasi ne logika, matematika ar retorika, o parateisine metafora: patikimi, pasiturintys ir verti pasitikėjimo liudininkai, susirinkę įvykio vietoje, gali patvirtinti fakto egzistavimą, *the matter of fact*, net nežinodami tikrosios jo prigimties. Taip Boilis išrado empirinį stilių, kuriuo mes naudojamės ir šiandien (Shapin, 1991a).

Jam nereikėjo, kad šie ponai pareikštų savo nuomonę, o reikėjo, kad jie tik stebėtų fenomeną, kuris buvo dirbtinai sukuriamas uždaroje ir nuo išorinio poveikio apsaugotoje laboratorijos erdvėje. Ironiška, kad esminis konstruktyvistų klausimas – ar faktai yra visiškai sukonstruoti laboratorijoje? – kaip tik ir buvo tas klausimas, kurį iškėlė ir į kurį atsakė Boilis. Taip, faktai išties yra sukonstruoti naujame įrenginyje – laboratorijoje, naudojantis dirbtiniu tarpininku – oro siurbliu. Gyvsidabrio stulpelio aukštis Toričelio vamzdelyje, esančiame vos kvapą beatgaunančių asistentų valdomo oro siurblio skaidriame stiklo inde, tikrai sumažėja. „Faktai yra sufabrikuoti" – *les faits sont faits*, – kaip pasakytų Bašlaras. Tačiau ar dėl to, kad faktai yra žmogaus sukonstruoti, jie tampa apgaulingi? Ne, nes Boilis, kaip ir Hobsas, Dievo „konstruktyvizmą" pritaikė žmogui – Dievas pažįsta daiktus, nes jis juos sukuria (Funkenstein, 1986). Mes pažįstame faktų prigimtį, nes patys juos sukūrėme visiškai mūsų kontroliuojamomis aplinkybėmis. Silpnybė tampa stiprybe, jei apribosime savo žinias instrumentine faktų prigimtimi ir nesiimsime aiškinti priežasčių. Boilis ir vėl trūkumą – mes pateikiame tik laboratorijoje sukurtus vietinės reikšmės *matters of fact* – paverčia akivaizdžiu pranašumu: mes niekada nepakeisime šių faktų, kad ir kas tuo pat metu atsitiktų teorijos, metafizikos, religijos, politikos ar logikos srityse.

Hobsas ir jo subjektai

Hobsas visiškai atmeta Boilio priemones. Jis irgi nori padaryti galą pilietiniam karui; jis irgi nori atsisakyti klierikų ir liaudies turimos Biblijos aiškinimo laisvės. Tačiau savo tikslą jis nori pasiekti suvienydamas politinę bendruomenę. Sutartimi sukurtas valdovas, „šis mirtingasis dievas, kuriam mes, valdomi nemirtingojo Dievo, turime būti dėkingi už taiką ir apgynimą", tėra tik daugumos atstovas. „Čia atstovo vienybė, o ne atstovaujamųjų vienybė daro asmenį vieną."[8] Hobsas tiesiog apsėstas tos Asmens vienybės, kuri, jo žodžiais, yra Aktorius, o mes, kiti piliečiai, esame jos Autoriai (Hobbes, 1971). Kaip tik dėl jos negali būti transcendencijos. Kol bus antgamtinių esybių, į kurias šio pasaulio valdovų persekiojami piliečiai manys turį teisę kreiptis su savo maldomis, tol toliau siautės pilietiniai karai. Senosios viduramžių visuomenės ištikimybė Dievui ir karaliui tampa nebeįmanoma, jei kiekvienas gali tiesiogiai kreiptis į Dievą arba skirti savo karalių. Hobsas nori visiškai panaikinti bet kokią galimybę kreiptis į aukščiau už pilietinę valdžią stovinčią esybę. Jis nori atgaivinti katalikiškąją vienybę, bet užkirsti visus kelius į dieviškąją transcendenciją.

Hobsui valdžia yra pažinimas, o tai reiškia, kad, norint užbaigti pilietinius karus, gali būti tik vienas pažinimas ir tik viena valdžia. Štai kodėl didžioji „Leviatano" dalis skirta Senojo ir Naujojo Testamentų egzegezei. Vienas didžiausių pavojų pilietinei taikai kyla iš tikėjimo nematerialiais kūnais – dvasiomis, šmėklomis, sielomis, – kurių žmonės šaukiasi priešindamiesi pilietinės valdžios sprendimams. Antigonė, skelbianti, kad dievobaimingumas yra viršesnis už Kreonto valstybės interesus, esanti pavojinga. Tačiau dar pavojingesni yra visuotinės lygybės šalininkai, leveleriai ir digeriai, kurie, nepaklusdami savo teisėtiems valdovams, remiasi aktyviosiomis materijos galiomis ir laisva Biblijos interpretacija. Pilietinės taikos išsaugojimui inertiška mechaninė materija yra nė kiek ne mažiau esminė už visiškai simbolinį Biblijos aiškinimą. Abiem atvejais visomis priemonėmis reikia išvengti to, kad šios grupuotės galėtų remtis aukštesne esybe – Gamta ar Dievu, – kurios negali kontroliuoti suverenas.

Šis redukcionizmas nėra totalitarinės Valstybės prielaida, nes Hobsas taiko jį pačiai Respublikai: suverenas tėra visuomenine sutartimi paskirtas aktorius. Nėra nei dieviškosios teisės, nei aukštesnės instancijos, kuria remdamasis suverenas galėtų elgtis kaip tinkamas ir sugriauti Leviataną.

---

[8] *Thomas Hobbes*. Leviatanas. Vilnius: Pradai, 1999, p. 174. Vertė Kęstutis Rastenis (vert. past.).

Šioje naujoje santvarkoje, kurioje pažinimas prilygsta valdžiai, viskas: suverenas, Dievas, materija ir dauguma – yra redukuojama. Hobsas net neleidžia savajam valstybės mokslui remtis jokia transcendencija. Visus savo mokslinius rezultatus jis pasiekia pasitelkęs ne nuomonę, stebėjimą ar apreiškimą, o matematinį įrodymą – vienintelį argumentavimo metodą, kuriuo visus galima priversti sutikti su išvadomis; ir šis įrodymas remiasi ne transcendentiniais skaičiavimais, kaip kad daro Platono karalius, o gryno skaičiavimo įrankiu – mechaninėmis smegenimis, tikru kompiuterio pirmtaku. Net ir žymioji visuomeninė sutartis tėra skaičiavimo rezultatas, kurį staiga visi kartu prieina įbauginti piliečiai, siekiantys išsivaduoti iš savo prigimtinio būvio. Toks yra apibendrintas Hobso konstruktyvizmas, kuriuo siekiama numalšinti pilietinius karus: jokios transcendencijos, kad ir kokia ji būtų, jokio rėmimosi Dievu, aktyvia materija, dieviškąja teise pagrįsta valdžia ir netgi matematinėmis idėjomis.

Dirva Hobso ir Boilio konfrontacijai paruošta. Po to, kai Hobsas redukavo ir vėl suvienijo politinę bendruomenę, Karališkoji draugija vėl pradeda viską dalyti: keletas ponų skelbiasi turį teisę turėti nepriklausomą nuomonę uždaroje laboratorijos erdvėje, kuriai valstybė neturi jokios įtakos. Ir šie atskalūnai tarpusavyje susitaria ne remdamiesi matematiniu įrodymu, kurio išvadas kiekvienas turėtų pripažinti, o stebėdami bandymus vien tik savo apgaulingomis juslėmis; be to, šie bandymai lieka nepaaiškinti ir negalutiniai. Dar blogiau – šis naujasis uždaras išrinktųjų ratas savo tyrinėjimų objektu pasirenka oro siurblį, kuris vėl sukuria nematerialius kūnus – vakuumą – tarsi Hobsas dar per mažai būtų vargęs, kad atsikratytų šmėklų ir dvasių! Ir štai mes vėl atsiduriame pačiame pilietinio karo įkarštyje, – jaudinasi Hobsas. Mums nebereikės turėti reikalų su leveleriais ir digeriais, kurie ginčijo karaliaus valdžią, apeliuodami į savo asmeninį Dievo ir materijos savybių supratimą, su jais buvo tiesiog susidorota, – tačiau teks pakęsti šitą naują mokslinčių kliką, kuri vėl pradės ginčyti kiekvieno valdžią apeliuodama į gamtą, remdamasi laboratorijoje sufabrikuotais įvykiais! Jeigu leisime, kad bandymai kurtų savo *matters of fact* ir leistų vakuumui prasiskverbti į oro siurblį, o iš ten – į gamtos filosofiją, valdžia vėl bus padalyta: nematerialios dvasios vėl skatins visus sukilti, suteikdamos nepatenkintiesiems galimybę kreiptis į apeliacinį teismą. Pažinimas ir valdžia vėl bus atskirti. Hobso žodžiais tariant, jums pradės „dvejintis". Štai su tokiais įspėjimais jis kreipiasi į karalių, smerkdamas Karališkosios draugijos veiklą.

Laboratorijos tarpininkavimas

Šios politinės Hobso „užpildytos erdvės" interpretacijos nepakanka, kad Šepino ir Šaferio knygą galima būtų laikyti lyginamosios antropologijos pagrindu. Tiesą sakant, šį darbą būtų galėjęs atlikti bet kuris geras idėjų istorikas. Tačiau trijuose lemiamuose skyriuose mūsų autoriai palieka intelekto istorijos plotmę ir iš nuomonių bei argumentavimo pasaulio patenka į praktikos bei tinklų pasaulį. Pirmą kartą mokslui skirtose studijose visos su Dievu, karaliumi, materija, stebuklais ir morale susijusios idėjos perteikiamos, perrašomos ir nagrinėjamos pasitelkiant prietaiso veikimo aprašymą. Iki jų kiti mokslo istorikai studijavo mokslinę praktiką; dar kiti studijavo mokslo religinį, politinį ir kultūrinį kontekstą; bet iki Šepino ir Šaferio nė vienas nesugebėjo iš karto atlikti abu šiuos darbus.

Taip pat kaip Boilis sugebėjo paversti savo krapštinėjimąsi su greitosiomis sukonstruotu oro siurbliu daliniu kilmingų ponų pritarimu neginčijamais tapusiems faktams, taip ir Šepinas su Šaferiu geba paaiškinti, kaip ir kodėl diskusijos apie politinę bendruomenę, apie Dievą ir jo stebuklus, apie materiją ir jos galias turi pereiti per oro siurblį. Šios paslapties dar niekada nepaaiškino tie, kurie ieško mokslui kontekstinio paaiškinimo. Jie remiasi principu, kad egzistuoja visuomeninis makrokontekstas – Anglija, dinastijų kivirčas, kapitalizmas, revoliucija, pirkliai, Bažnyčia – ir kad šis kontekstas tam tikra prasme veikia, formuoja, atspindi, ataidi ir turi įtakos „idėjoms apie" materiją, oro įtampą, vakuumą ir Toričelio vamzdelius. Bet jie niekada nepaaiškina iš anksto nustatomo ryšio tarp Dievo, karaliaus, Parlamento ir paukštelio, dūstančio uždaroje skaidraus siurblio kameroje, iš kurios, asistentui sukant rankenėlę, išsiurbiamas oras. Kaip eksperimentas su paukšteliu gali išreikšti, perteikti, deformuoti visas kitas diskusijas tiek, kad visi, valdantys siurblį, kartu valdo ir karalių, Dievą bei visą savo kontekstą?

Hobsas stengiasi apeiti viską, kas susiję su eksperimentine veikla, tačiau Boilis nukreipia diskusiją tokia linkme, kad būtų kalbama apie daugybę žemiškų smulkmenų, susijusių su oro nutekėjimu iš aparato ir jo sujungimais bei rankenėlėmis. Mokslo filosofai ir idėjų istorikai taip pat norėtų išvengti laboratorijos pasaulio, tos bjaurios virtuvės, kurioje kažkokie niekniekiai užsmaugia koncepcijas. Šepinas ir Šaferis verčia savo analizę suktis apie objektą – konkretų oro nutekėjimą, konkretaus siurblio konkrečius sujungimus. Objektų gaminimo praktikai vėl grąžinama dominuojanti vieta, kurią ji prarado dėl kritikos. Mūsų kolegų knyga empiriška ne tik todėl, kad joje gausu smulkmenų, ji empiriška todėl, kad domisi šio naujo XVII a. laboratorijoje gimusio objekto archeologi-

ja. Šepinas ir Šaferis, kaip ir Hakingas (Hacking, 1989), beveik etnografiškai padaro tai, kuo mokslo filosofai daugiau nebeužsiima: parodo realistinį mokslo pagrindą. Tačiau, užuot kalbėję apie išorinę realybę – *out there*, – jie įtvirtina neginčijamą mokslo realybę *down there* ant laboratorijos stalo.

Eksperimentai niekada nepavyksta labai gerai. Iš siurblio nuteka oras. Siurblį reikia lopyti. Tie, kurie nesugeba paaiškinti objektų įsiveržimo į žmonių kolektyvus, su visomis manipuliacijomis ir praktika, kurių reikalauja tie objektai, nėra antropologai, nes jie nepastebi to, kas nuo Boilio laikų sudaro pagrindinį mūsų kultūros aspektą: mes gyvename visuomenėse, kurių socialinį ryšį sudaro laboratorijose sufabrikuoti objektai; idėjas pakeitėme praktika, apodiktinį mąstymą – kontroliuojama *doxa*, o visuotinį susitarimą – kolegų grupėmis. Gražiąją tvarką, kurią mėgino rasti Hobsas, sunaikino besidauginančios privačios erdvės, kuriose skelbiama transcendentalinė faktų prigimtis. Šie faktai, nors ir žmogaus sufabrikuoti, nėra žmogaus rankų darbas. Be to, nors ir nėra jokio priežastinio ryšio, vis dėlto juos galima paaiškinti.

Kaip galima pagrįsti visuomenę, – piktinasi Hobsas, – niekingais *matters of fact*? Jį ypač erzina santykinis fenomenų masto pakeitimas. Boilio nuomone, didžiuosius klausimus dėl materijos ir dieviškosios galios galima išspręsti eksperimentais, ir tai būtų kuklus dalinis sprendimas. O Hobsas dėl ontologinių ir politinių pirmosios filosofijos priežasčių atmeta vakuumo egzistavimo galimybę ir toliau tvirtina egzistuojant nematomą eterį, kuris turi būti net tada, kai Boilio darbininkas yra tiek netekęs kvapo, kad nebegali valdyti siurblio. Kitaip tariant, jis reikalauja makroskopinio atsakymo į savo „makro“ argumentus, įrodymo, patvirtinančio, kad jo ontologija nėra būtina ir kad vakuumas yra politiškai priimtinas. O ką atsakydamas daro Boilis? Siekdamas paneigti savo menkintojo teoriją, jis nusprendžia atlikti dar sudėtingesnį bandymą ir parodyti eterio vėjo, kurio buvimą tvirtina Hobsas, poveikį detektoriui – paprasčiausiai vištos plunksnai (p. 182)! Tiesiog juokinga! Hobsas iškelia esminę politinės filosofijos problemą, kurią bandoma paneigti viena Boilio rezidencijoje į stiklo indą įdėta plunksnele! Žinoma, plunksna nė trupučio nesujuda, ir Boilis prieina išvadą, kad Hobsas klysta ir eterio vėjo nėra. Tačiau Hobsas negali klysti, nes jis atsisako pripažinti, jog fenomenas, apie kurį jis kalba, gali būti tyrinėjamas kitu nei visos Respublikos mastu. Jis neigia tai, kas taps esmine moderniosios galios savybe – masto keitimą ir perėjimus iš vienos vietos į kitą – tai, ką suponuoja darbas laboratorijoje. Boiliui, naujajam batuotam katinui, tereikės pagauti iki pelės dydžio sumažintą milžiną.

Nežmonių liudijimas

Boilio išradimui nieko netrūksta. Prieš Hobso nuomonę jis pasitelkia senąjį baudžiamosios teisės teisyną ir Biblijos egzegezę, tačiau pritaiko juos laboratorijoje išbandomų daiktų liudijimui. Šepinas ir Šaferis rašo:

> „Spratas ir Boilis, paremdami savo išvadų dvasinį tikrumą ir sustiprindami argumentą, kad liudininkų dauginimas sudarė sąlygas „tokių tikimybių sutapimui", pasitelkia „mūsų teismų praktiką čia Anglijoje". Boilis pasinaudojo 1661 m. įstatymo dėl Klarendono išdavystės nuostata, pagal kurią, teigė jis, žmogų pripažinti kaltu reikia dviejų liudytojų. Taigi teisiniai ir bažnytiniai liudijimu paremto autoriteto modeliai buvo esminės eksperimentatorių naudojamos priemonės. Patikimi liudytojai kartu buvo pasitikėjimo vertos bendruomenės nariai: popiežininkų, ateistų ir sektantų liudijimu buvo abejojama, liudytojo visuomeninė padėtis sustiprindavo jo patikimumą, o daugelio liudytojų sutarimas leido atsikratyti kraštutinių pažiūrų. Hobsas ginčija šios praktikos pagrindą: paprotį, pateisinusį tokią liudijimo praktiką, jis pateikia kaip neveiksmingą ardomąją veiklą." (Shapin ir Schaffer, 1985, p. 327)

Iš pirmo žvilgsnio Boilio naudojamų priemonių visuma neįneša didelių naujovių. Eruditai, vienuoliai, teisininkai ir raštininkai ilgiau kaip tūkstantmetį formavo visas šias priemones. Naujas yra būtent jų taikymas. Iki tol liudytojai visada buvo žmogiškos arba dieviškos prigimties ir niekada nebuvo nežmonės. Tekstus rašė žmonės arba įkvėpė Dievas, jų niekad neįkvėpė ir nerašė nežmonės. Teismuose buvo nagrinėjama daugybė žmogiškų arba dieviškų dalykų, tačiau ten niekada nevyko procesai, kurių metu teismu paverstoje laboratorijoje buvo svarstomas nežmonių elgesys. Tuo tarpu Boiliui laboratorijoje atlikti bandymai turi didesnį autoritetą nei nepatvirtinti garbingų liudytojų parodymai:

> „Mūsų aprašomame bandyme [su naro varpu] vandens slėgis, akivaizdžiai veikiantis negyvus kūnus, negalinčius turėti išankstinių nusistatymų arba atskleisti mums tik dalį informacijos, nešališkam asmeniui bus svaresnis už įtartinus ir kartais nesutampančius pasakojimus nieko neišmanančių narų, kuriuos gali labai paveikti išankstiniai nusistatymai ir kurių, kaip ir bet kokių prasčiokų, pojūčius gali paveikti jų polinkiai ir daugybė kitų aplinkybių, ir todėl dėl jų lengvai gali atsirasti klaidų." (Shapin ir Schaffer, 1985, p. 218)

Boilio plunksna sukuria naują veikėją, kurį pripažįsta naujoji Konstitucija: nejudantys kūnai, neturintys valios ir nešališki, tačiau galintys kai ką parodyti, pasirašyti, parašyti ir pakeverzoti ant laboratorijos prietaisų

dalyvaujant pasitikėjimo vertiems liudininkams. Šie sielos neturintys nežmonės, kuriems visgi suteikiama prasmė, yra patikimesni už paprastus mirtinguosius, kurie, nors ir apdovanoti valia, nesugeba patikimai parodyti fenomenų. Pagal Konstituciją, kilus abejonei žmonėms geriau kreiptis į nežmones. Apdovanoti naujomis semiotinėmis galiomis, nežmonės prisidės kuriant naujos formos tekstą, eksperimentinį mokslinį straipsnį, kuriame sukryžminamas tūkstantmetis biblinės egzegezės stilius, iki tol taikytas tik Šventajam Raštui bei klasikiniams tekstams, ir naujasis naujus įrašus atliekantis prietaisas. Liudininkų diskusijos nuo šio momento vyks dėl oro siurblio, uždaroje erdvėje, dėl nežmonių elgesio, kuriam suteikiama prasmė. Senoji hermeneutika išliks, bet jos pergamentuose atsiras netvirtas mokslinių prietaisų parašas (Latour ir de Noblet, 1985; Lynch, 1985; Latour, 1988a; Law ir Fyfe, 1988; Lynch ir Woolgar, 1990). Taip atnaujinus teismą, bus nuverstos visos kitos galios, ir kaip tik tuo yra nepatenkintas Hobsas. Tačiau šis perversmas įmanomas tik tuomet, kai tampa neįmanomas joks ryšys su politinės ir religinės valdžios šakomis.

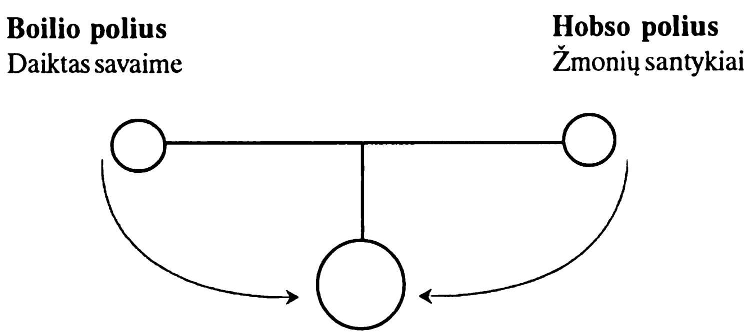
Aptardami objektus, laboratorijas, kompetenciją ir masto keitimą Šepinas ir Šaferis nesustoja pusiaukelėje ir eina iki pat galo. Jei mokslas pagrįstas ne idėjomis, o praktika, jei jis yra ne oro siurblio skaidraus indo išorėje, o jo viduje, ir jis įvyksta privačioje eksperimentinės bendruomenės erdvėje, tai kaip tuomet jis pasklinda „visur" ir tampa tokiu pat universaliu kaip „Boilio dėsniai"? Ogi jis netampa universaliu ar bent universaliu pagal epistemologų apibrėžimą. Jo tinklas plečiasi ir stabilizuojasi. Tai puikiai parodoma viename iš skyrių, kuris kartu su Hario Kolinzo (Collins, 1985; Collins, 1990) ar Trevoro Pinčo (Pinch, 1986) darbais yra ryškus naujųjų mokslui skirtų studijų produktyvumo pavyzdys. Sekdami paskui kiekvieną naują Europoje sukonstruotą oro siurblio prototipą ir brangaus, ne itin patikimo ir griozdiško prietaiso virtimą nebrangia juoda dėžute, kuri ilgainiui tampa bet kurios laboratorijos įprastinės įrangos dalimi, autoriai sugrąžina visuotinį fizikos dėsnio taikymą į standartizuotos praktikos tinklą. Žinoma, Boilio pateikiamas oro įtampos aiškinimas plinta, bet jis plinta tokiu pat greičiu, kuriuo vystosi eksperimentuotojų bendruomenė ir jų naudojama įranga. Joks mokslas negali išsiveržti iš savo praktikos tinklo. Oro svoris iš tiesų visada lieka universalus, tačiau universalus tinklo viduje. Dėl šio tinklo išsiplėtimo kompetencija ir įranga gali tapti pakankamai įprasta, kad vakuumo sukūrimas taptų toks pat nematomas kaip ir oras, kuriuo kvėpuojame, bet visuotine senąja prasme – niekados.

Dvigubas žmogaus rankų darbo vaisius: laboratorija ir Leviatanas

Sprendimas kartu nagrinėti Hobsą ir Boilį beveik genialus, nes, pasirinkus šias dvi itin svarbias Naujųjų laikų pradžios figūras, mokslo studijose pirmą kartą susiduriame su naujuoju simetrijos principu, kuriuo tuo pat metu siekiama paaiškinti ir gamtos, ir visuomenės dėsnius (žr. toliau). Tuo metu, kai Hobsas ir jo sekėjai kuria pagrindines sąvokas, kurias mes vartojame kalbėdami apie valdžią, – atstovavimas, suverenas, sutartis, nuosavybė, piliečiai, – Boilis ir jo šalininkai plėtoja vieną svarbiausių sąvokų grupių, vartojamų kalbant apie gamtą, – eksperimentas, faktas, liudijimas, kolegos. Tik anksčiau mes nežinojome, kad šis išradimas yra dvigubas. Tam, kad suprastume šios modernios sąvokų visumos sukūrimo simetriją, turime suvokti, kodėl Šepino ir Šaferio analizė lieka asimetriška, kodėl jie laiko Hobsą įžvalgesniu ir gebančiu paaiškinti geriau už Boilį, kai priešingai – simetriją reikėjo išlaikyti iki pat galo. Iš tiesų jų neryžtingumas atskleidžia sunkumus, su kuriais susiduria lyginamoji antropologija, o kadangi skaitytojas greičiausiai taip pat su jais susidurs, pravartu aptarti juos išsamiau.

Tam tikra prasme Šepinas ir Šaferis *perkelia tradicinį kritikos atspirties tašką žemyn*. Jei mokslas pagrįstas kompetencija, laboratorijomis ir tinklais, kur tuomet jo vieta? Tikrai ne prie „daiktų savaime“, nes faktai sufabrikuoti. Tačiau ir ne prie subjekto – visuomenės / smegenų / dvasios / kultūros, – nes dūstantis paukštelis, marmuro rutuliukai, vamzdelyje besileidžiantis gyvsidabris nėra mūsų kūriniai. Gal tuomet mokslinės praktikos vieta prie subjekto ir objekto polius jungiančios linijos vidurio? Ar jis hibridas, ar mišinys? Šiek tiek objektas ir šiek tiek subjektas?

1 pav.



Objekto ir konteksto konstravimas laboratorijoje

Autoriai nepasiūlo mums galutino atsakymo į šį klausimą. Taip pat kaip Hobsas ir Boilis sutaria dėl visko, išskyrus bandymų atlikimo būdą, knygos autoriai, kurie sutaria dėl visko, nesutaria dėl to, kaip turi būti traktuojamas „socialinis“ kontekstas, t. y. simetriškas Hobso išradimas: žmogus, kuriam gali būti atstovaujama. Paskutiniuosiuose knygos skyriuose jie blaškosi tarp savo darbo paaiškinimo remiantis Hobsu ir tarp Boilio idėjoms artimo požiūrio. Dėl šios įtampos darbas tampa tik dar įdomesnis ir mokslo antropologijai pateikiama dar viena „drozofilų“ rūšis – jos skiriasi tik keletu savybių ir todėl kuo puikiausiai tinka tyrimams. Šepino ir Šaferio nuomone, su Boilio mokslu susiję makrosocialiniai Hobso paaiškinimai įtikinamesni už prieš Hobsą nukreiptus Boilio argumentus! Jiems, įgijusiems išsilavinimą socialinės pakraipos mokslo studijų sistemoje (Callon ir Latour, 1991), lengviau dekonstruoti makrosocialinį kontekstą nei gamtą *out there*. Regis, jie tiki, jog kažkur viršuje (*up there*) egzistuoja visuomenė, kuri paaiškintų Hobso programos nesėkmę. Arba tiksliau, jiems nepavyksta rasti sprendimo, išvadose atsisakant to, ką įrodė VII skyriuje, o knygos paskutiniame sakinyje ir vėl atsižadant savo argumentų:

> „Nei mūsų mokslinės žinios, nei visuomenės santvarka, nei tradiciniai teiginiai apie tarp mūsų visuomenės ir pažinimo egzistuojančias sąsajas nebėra laikomi savaime suprantamais. Žingsnis po žingsnio atskleisdami savo pažinimo formų sąlyginumą ir sukonstruotumą, mes pradedame suprasti, jog to, ką žinome, ištakos yra ne realybė, o mes patys. Pažinimas, kaip ir valstybė, yra žmonių veiklos produktas. Hobsas buvo teisus.“ (p. 344)

Ne, Hobsas klydo. Kaip jis gali būti teisus, jei būtent jis išrado monistinę visuomenę, kurioje visiškai sutapatinami pažinimas ir valdžia? Kaip, naudojantis tokia primityvia teorija, paaiškinti Boilio sukurtą absoliučią pažinimo faktų produkavimo ir politikos dichotomiją? Taip, „pažinimas, kaip ir valstybė, yra žmonių veiklos produktas“, tačiau kaip tik dėl to Boilio politinis išradimas daug subtilesnis už Hobso mokslų sociologiją. Kad suprastume paskutinę kliūtį, kuri skiria mus nuo mokslų antropologijos, turime dekonstruoti Hobso sukurtą Konstituciją, pagal kurią egzistuoja už gamtą daug tvirtesnė ir patvaresnė makrovisuomenė.

Hobsas išgalvoja beginklį, atvirai viską apskaičiuojantį pilietį, kurio teisės apsiriboja tuo, kad jis turi nuosavybę ir yra reprezentuojamas per dirbtinę suvereno konstrukciją. Jis taip pat sukuria kalbą, kurioje valdžia prilygsta pažinimui ir kuri yra bet kurios modernios *Realpolitik* pagrindas. Be to, žmonių interesams analizuoti jis pateikia terminus, kurie ir šiandien kartu su Makiavelio terminais yra visos sociologijos žodyno pagrindas. Kitaip tariant, nors Šepinas ir Šaferis labai stengiasi naudoti posakį

„mokslinis faktas" ne kaip priemonę, o kaip istorinį ir politinį išradimą, jie nesiima jokių atsargumo priemonių pačios politinės kalbos atžvilgiu. Pačių geriausių paskatų vedami VII skyriuje jie vartoja žodžius „valdžia", „interesas" ir „politika". O kas suteikė šiems žodžiams jų moderniąją prasmę? Hobsas! Taigi mūsų autoriams taip pat „dvejinasi", ir jų veikalas šlubuoja, nes jie kritikuoja mokslą, bet priima politiką kaip vienintelį pagrįstą paaiškinimo šaltinį. O kas mums pasiūlė tokį asimetrišką būdą žinojimą paaiškinti valdžia? Ir vėl Hobsas bei jo monistinės makrostruktūros konstrukcija, kurioje pažinimas reikalingas tik tam, kad palaikytų visuomeninę santvarką. Autoriai meistriškai dekonstruoja oro siurblio raidą, plitimą ir tapimą įprastu dalyku. Bet kodėl jie nedekonstruoja „galios" arba „jėgos" raidos, plitimo ir tapimo įprastais dalykais? Argi „jėga" mažiau problemiška už oro įtampą? Jei gamta ir epistemologija nėra sudarytos iš transistorinių dalykų, tuomet tą patį galima teigti ir apie istoriją bei sociologiją, nebent sutiktume su asimetriška autorių pozicija ir kartu būtume konstruktyvistai gamtos atžvilgiu, bet racionalistai visuomenės atžvilgiu. Tačiau mažai tikėtina, kad oro įtampos pagrindas būtų politiškesnis nei pačios Anglijos visuomenės...

Mokslinis ir politinis reprezentavimas

Jeigu iki galo išlaikysime abiejų mūsų autorių išradimų simetriją, suprasime, kad Boilis sukuria ne tiesiog mokslinį, o Hobsas – ne tiesiog politinį diskursą. Boilis sukuria politinį diskursą, kuriame negali būti politikos, o Hobsas įsivaizduoja mokslinę politiką, kurioje negali būti eksperimentinio mokslo. Kitaip tariant, jie išranda mūsų modernųjį pasaulį, *pasaulį, kuriame daiktų reprezentavimas naudojantis laboratorija visiems laikams atskiriamas nuo piliečių reprezentavimo naudojantis visuomenine sutartimi.* Taigi tikrai ne dėl aplaidumo politikos filosofai pamiršdavo Hobso idėjas apie mokslą, o mokslo istorikai – Boilio poziciją dėl mokslų politikos. Reikėjo, kad visiems „dvejintųsi" ir niekas tiesiogiai nesusietų nežmonių ir žmonių reprezentavimo, faktų ir politinės visuomenės dirbtinumo. Žodis „reprezentavimas" yra vienas, tačiau dėl Hobso ir Boilio nesutarimo abiejų jo reikšmių panašumas tapo neįsivaizduojamas. Šiandien, kai jau nebesame visiškai modernūs, šios reikšmės vėl suartėja.

Abi valdžios šakos, kurias kiekvienas savo ruožtu formuoja Boilis ir Hobsas, turi pagrindą tik tada, kai yra visiškai atskiros: Hobso Valstybė yra bejėgė be mokslo ir technikos, bet Hobsas kalba tik apie visiškai beginklių piliečių reprezentavimą; Boilio mokslas yra bejėgis, jei nėra tiks-

liai apibrėžtų religijos, politikos ir mokslo sferų, ir kaip tik todėl jis taip stengiasi panaikinti Hobso monizmą. Jie yra du įkūrėjai, kartu remiantys vieną politinės teorijos naujovę: mokslui tenka reprezentuoti nežmones, tačiau jam draudžiamas bet koks apeliavimas į politiką; politikai tenka reprezentuoti piliečius, tačiau jai draudžiama turėti bet kokių ryšių su mokslo ir technikos sukurtais ir valdomais nežmonėmis. Hobsas ir Boilis kovoja, kad apibrėžtų dvi priemonių visumas, kuriomis mes vis dar naudojamės nė nesusimąstydami, ir jų dvigubos kovos intensyvumas pakankamai atskleidžia jų išradimų keistumą.

Hobsas apibrėžia beginklį viską apskaičiuojantį pilietį, kuris ir sudaro Leviataną – mirtingą dievą, dirbtinį kūrinį. Nuo ko priklauso Leviatanas? Nuo jį sudarančių žmogiškų atomų išskaičiavimo, iš kurio atsiranda sutartis, sąlygojanti negrįžtamą visų jėgos sutelkimą vienose rankose. Iš ko susideda ši jėga? Iš visų beginklių piliečių vienam iš jų suteikiamo įgaliojimo kalbėti jų vardu. Kas veikia, kai jis veikia? Mes, kurie negrįžtamai perdavėme jam kiekvienas savo galią. Respublika yra paradoksalus dirbtinis kūrinys, sudarytas iš piliečių, kuriuos sieja vien tik vienam iš jų suteiktas įgaliojimas reprezentuoti visus. Ar suverenas kalba savo, ar jį įgaliojusiųjų vardu? Šį neišsprendžiamą klausimą nuolat bandys išspręsti modernioji politikos filosofija. Kalba išties suverenas, tačiau jo lūpomis kalba piliečiai. Jis tampa jų atstovu, jų asmeniu, jų personifikacija. Jis išreiškia jų valią ir todėl gali ją iškreipti. Jie suteikia jam įgaliojimus, taigi gali juos iš jo ir atimti. Leviataną sudaro tik piliečiai, išskaičiavimas, susitarimai arba ginčai. Trumpiau tariant, jį sudaro tik socialiniai santykiai. Arba tiksliau, Hobso ir jo sekėjų dėka mes pradedame suprasti, ką reiškia socialiniai santykiai, galios, jėgos, visuomenės.

Tačiau Boilis apibrėžia dar keistesnį žmogaus rankų kūrinį. Jis išranda laboratoriją, kurios viduje dirbtinės mašinos sukuria dirbtinius fenomenus. Tačiau nors šie faktai yra dirbtiniai, brangiai kainuoja ir juos sunku pakartoti, ir nors yra nedaug patikimų ir kvalifikuotų liudininkų, jie reprezentuoja gamtą tokią, kokia ji yra. Faktai sukuriami ir reprezentuojami laboratorijoje, moksliniuose veikaluose, juos pripažįsta ir įteisina gimstanti liudininkų bendruomenė. Mokslininkai skrupulingai reprezentuoja faktus. Kas kalba, kai jie kalba? Be jokios abejonės, patys faktai, tačiau ir jų įgalioti atstovai. Tai kas kalba: gamta ar žmonės? Šį neišsprendžiamą klausimą tris šimtmečius mėgins išspręsti modernioji mokslų filosofija. Patys savaime faktai kalbėti negali, o gamtos jėgos tėra neapdoroti mechanizmai. Ir vis dėlto, mokslininkų teigimu, kalba ne jie, o patys už save kalba faktai. Taigi nebyliai moka kalbėti, rašyti, reikštis dirbtinėje uždaroje laboratorijos arba vis labiau išretintoje oro siurblio erdvėje. Nedidelės ponų grupelės leidžia liudyti gamtos jėgoms ir liudija vienas kitam, kad ne iškreipia, o

išreiškia tylų objektų elgesį. Boilio ir jo mokinių padedami pradedame suprasti, kas yra gamtinė jėga: nebylus objektas, bet apdovanotas prasme arba jam ši prasmė yra suteikta.

Savo diskusijoje Hobso ir Boilio įpėdiniai parūpina mums priemonių, kuriomis naudojomės iki šiol: vienoje pusėje yra socialinė jėga ir valdžia, kitoje – gamtinė jėga ir mechanizmas. Vienoje pusėje – teisės subjektas, kitoje – mokslo objektas. Politiniai atstovai reprezentuoja daugybę besikivirčijančių ir išskaičiavimu besiremiančių piliečių, o mokslo atstovai – daugybę nebylių materialių objektų. Pirmieji išreiškia savo įgaliotojų, kurie negali pasisakyti visi vienu metu, valią, antrieji išreiškia savo atstovaujamųjų, kurie iš prigimties yra nebylūs, valią. Pirmieji gali ją iškreipti, antrieji taip pat. XVII a. simetrija vis dar pastebima, atstovai vis dar ginčijasi ir kaltina vienas kitą konflikto priežasčių dauginimu. Visai nedaug tereikia, kad jų bendra prigimtis taptų neregima, kad atstovai beliktų tik žmonių pusėje ir kad mokslininkų tarpininkavimas taptų nebepastebimas. Jau greit žodžio „reprezentacija" reikšmė taps skirtinga, atsižvelgiant į tai, ar bus kalbama apie išrinktus atstovus, ar apie daiktus.

Konstitucinės moderniųjų garantijos

Nors modernioji Konstitucija atskiria mokslinę valdžią, kuriai tenka užduotis reprezentuoti daiktus, nuo politinės valdžios, kuriai tenka reprezentuoti subjektus, nereikia dėl to daryti išvados, kad subjektai yra nutolę nuo daiktų. Hobsas savo veikale „Leviatanas" kartu perrašo fiziką, teologiją, psichologiją, teisę, Biblijos egzegezę ir politikos mokslą. Boilis savo veikaluose ir laiškuose kartu pertvarko mokslinę retoriką, teologiją, mokslinę politiką, politikos mokslą ir faktų hermeneutiką. Abu jie aprašo, kaip turi valdyti Dievas, kaip turi leisti įstatymus naujasis Anglijos karalius, kaip privalo elgtis dvasios arba angelai, kokios yra materijos savybės, kaip reikia kelti klausimus gamtai, kur turi būti nubrėžtos mokslinės ar politinės diskusijos ribos, kaip išlaikyti nuošalyje gyventojų mases, kokios yra moterų teisės ir pareigos, ko dera tikėtis iš matematikos. Taigi praktiškai jie neperžengia senosios antropologinės matricos ribų: padalija daiktų ir žmonių kompetenciją ir dar neskiria grynos socialinės jėgos nuo gryno gamtinio mechanizmo.

Čia ir slypi visas modernusis paradoksas: žvelgdami į hibridus, susiduriame su gamtos ir kultūros mišiniu, o žvelgdami į gryninimo darbą – su visišku gamtos ir kultūros atskyrimu. Būtent šių dviejų užduočių tarpusavio sąveiką aš ir norėčiau išsiaiškinti. Kol Hobsas ir Boilis abu kartu kišasi

ir į politiką, ir į religiją, ir į techniką, ir į moralę, ir į mokslą, ir į teisę, jie pasidalija užduotis taip, kad vienas apsiriboja daiktų mokslu, o kitas – žmonių politika. Kas sudaro slaptą šių dviejų krypčių sąsają? Ar tam, kad hibridai galėtų daugintis, reikia gryninimo? Ar tam, kad politika būtų tiesiog žmogiška, o daiktai – tiesiog gamtiniai, reikia šimtų hibridų? Ar tam, kad abi šios kryptys išliktų veiksmingos, reikalinga tokia absoliuti perskyra? Kaip paaiškinti tokios tvarkos galią? Kurgi slypi moderniojo pasaulio paslaptis? Norint pamėginti ją atskleisti, mums teks apibendrinti Šepino ir Šaferio rezultatus ir apibrėžti visą Konstituciją, kuriai Boilis ir Hobsas pasiūlė tik pirmuosius apmatus.

Kaip ir bet kurią Konstituciją, ją reikia vertinti pagal suteikiamas garantijas. Gamtinė galia, kurią prieštaraudami Hobso sekėjams apibrėžia Boilio sekėjai ir kuri leidžia nebyliems objektams kalbėti tarpininkaujant ištikimiems ir drausmingiems moksliniams atstovams, suteikia esminę garantiją: gamtą sukūrė ne žmogus, ji egzistuoja nuo pasaulio pradžios ir visada jau buvo, o mes tik atskleidžiame jos paslaptis. Politinė galia, kurią prieštaraudami Boilio sekėjams apibrėžia Hobso sekėjai, leidžia piliečiams kalbėti vienu balsu jų valią išreiškiančio ar iškreipiančio suvereno lūpomis, nes suverenas tik kartoja tai, ką sako piliečiai. Ši galia taip pat suteikia esminę garantiją: visuomenę sukuria žmonės ir tik žmonės, ir jie laisvai apsisprendžia dėl savo likimo.

Jei, kaip daroma moderniojoje politinėje filosofijoje, šias dvi garantijas vertinsime atskirai, jos liks nesuprantamos. Jei gamta nebuvo sukurta žmonių nei žmonėms, ji lieka svetima, amžinai tolima ir priešiška. Pati jos transcendencija mus sugniuždo ir ji tampa nepasiekiama. Analogiškai, jei visuomenė buvo sukurta žmonių ir žmonėms, tai Leviatanas, dirbtinė būtybė, kurios ir forma, ir materija mes esame tuo pat metu, negali tvirtai stovėti ant kojų. Būtent jo imanentiškumas bemat sunaikintų jį kare, kuriame kiekvienas kovotų su visais kitais. Tačiau abi konstitucines garantijas, kurių pirmoji užtikrina gamtos nežmogiškumą, o antroji – visuomenės žmogiškumą, reikia nagrinėti ne atskirai, o kartu, nes taip jos buvo sukurtos. Jos viena kitą sutvirtina. Pirmoji ir antroji garantijos atsveria viena kitą ir viena nuo kitos priklauso. *Jos yra dvi tos pačios valdžios šakos.*

Nagrinėdami jas kartu, o ne atskirai, pastebime, jog garantijos apsiverčia. Boilio sekėjai ne tik tvirtina, kad mes nevaldome gamtos dėsnių, jie taip pat juos fabrikuoja laboratorijose. Nepaisant to, kad faktai dirbtinai sukonstruojami vakuumo siurblyje (tarpininkavimo arba perteikimo fazė), jie visiškai nesileidžia žmonių sufabrikuojami (gryninimo fazė). Hobso sekėjai tvirtina ne tik tai, kad žmonės savo jėgomis sukuria savo visuomenę, bet ir kad Leviatanas yra tvarus ir tvirtas, didžiulis ir galingas, kad

jis pasitelkia prekybą, išradimus, menus ir kad suverenas rankoje laiko grūdinto plieno kalaviją ir auksinį skeptrą. Nors Leviatanas yra sukonstruotas žmogaus, jis be galo pranoksta jį sukūrusį žmogų, nes jo porose, gyslose ir audiniuose sutelkiama daugybė dalykų, kurie teikia jam pastovumą ir tvarumą. Ir vis dėlto, nepaisant tvirtumo, kurį jam teikia pasitelkiami daiktai ir kurį atskleidžia tarpininkavimo procesas, jį savo išskaičiavimo jėga konstruojame mes ir tik mes, vargšai, nuogi ir beginkliai piliečiai, kaip tai atskleidžia gryninimo procesas.

Tačiau abi šios garantijos prieštarauja ne tik viena kitai, bet ir kiekviena pati sau, nes jose remiasi ir transcendencija, ir imanencija. Boilis ir begalė jo sekėjų be perstojo dirbtinai vis konstruos gamtą ir tvirtins, kad jie ją atranda. Hobsas ir naujai apibrėžti piliečiai be perstojo išskaičiavimu ir socialine jėga vis kurs Leviataną, bet, siekdami jo tvarumo, vis labiau remsis objektais. Gal jie meluoja? Ar klysta? Klaidina mus? Ne, nes jie įveda trečią konstitucinę garantiją: pirmiausia, visiškai atskiria gamtinį pasaulį (nors jį konstruoja žmogus) nuo socialinio pasaulio (nors jį palaiko daiktai) ir, antra, visiškai atskiria hibridų kūrimą nuo gryninimo. Pirmosios dvi garantijos prieštarauja viena kitai tik tol, kol trečioji visiems laikams jų neatskiria ir iš vienos akivaizdžios simetrijos sukuria dvi viena kitai

2 pav.

<table>
<tr><td colspan="2" align="center">PIRMASIS PARADOKSAS</td></tr>
<tr><td>Gamta nėra mūsų sukonstruota: ji transcendentinė ir absoliučiai mus pranoksta.</td><td>Visuomenė yra mūsų sukonstruota: ji imanentiška mūsų veiksmų atžvilgiu.</td></tr>
<tr><td colspan="2" align="center">ANTRASIS PARADOKSAS</td></tr>
<tr><td>Gamta yra mūsų dirbtinai sukonstruota laboratorijoje: ji imanentiška.</td><td>Visuomenė nėra mūsų sukonstruota, ji transcendentinė ir absoliučiai mus pranoksta.</td></tr>
<tr><td colspan="2" align="center">KONSTITUCIJA</td></tr>
<tr><td>Pirmoji garantija: nors mes ir konstruojame gamtą, ji yra tokia, tarsi mes jos nekonstruotume.</td><td>Antroji garantija: nors mes ir nekonstruojame visuomenės, ji yra tokia, tarsi mes ją konstruotume.</td></tr>
<tr><td colspan="2" align="center">Trečioji garantija: gamta ir visuomenė turi išlikti visiškai atskiros; gryninimas turi būti visiškai atskirtas nuo tarpininkavimo.</td></tr>
</table>

prieštaraujančias asimetrijas, kurios praktiškai išsprendžiamos, nors jų niekada nepavyksta išreikšti.

Prireiks dar daugybės kitų autorių, daugybės kitų įstaigų ir daugybės kitų taisyklių, kol bus užbaigtas šis procesas, kurio metmenis apmetė pavyzdinis Hobso ir Boilio ginčas. Tačiau bendrą struktūrą suprasti jau nesunku: sudėjus kartu šias tris garantijas tampa galimas moderniųjų naudojamas masto keitimas. Bet kuriuo metu, kurdami savo visuomenes, jie galės remtis gamta, bet nenustos dėl to laikyti jos radikaliai transcendentine. Jie galės tapti vieninteliais savo politinio likimo valdovais, bet nenustos palaikyti savo visuomenę pasitelkiant gamtą. Viena vertus, gamtos transcendencija netrukdys jos socialiniam imanentiškumui. Kita vertus, visuomenės imanentiškumas netrukdys Leviatanui išlikti transcendentiniam. Reikia pripažinti, kad konstrukcija pakankamai graži, viską leidžia ir niekuo neapriboja. Tad nenuostabu, kad su Konstitucija, kaip kadaise buvo sakoma, buvo „išlaisvintos tam tikros gamybinės jėgos“...

Ketvirtoji garantija: išbraukto Dievo garantija

Tačiau per daug tobulos abiejų Konstitucijos garantijų simetrijos reikėjo išvengti, nes tai būtų trukdę joms visapusiškai pasireikšti. Reikėjo, kad ketvirtoji garantija išspręstų Dievo klausimą, visiems laikams atskirdama jį nuo dvigubos gamtos ir visuomenės konstrukcijos, bet kartu jo neatsisakydama, kad juo bet kada būtų galima pasiremti. Hobso ir Boilio sekėjams tai puikiai pavyko: pirmieji išlaisvino gamtą nuo bet kokio Dievo buvimo, o antrieji išvadavo visuomenę nuo bet kokios dieviškos kilmės. Mokslininkams „nebereikėjo šios hipotezės“, o politikai galėjo kurti „mirtingąjį dievą“ Leviataną, nebesirūpindami nemirtinguoju Dievu, kurio Šventąjį Raštą jau Hobso suverenas aiškino tik perkeltine prasme. Niekas nėra tikrai modernus, jeigu nesutinka atitolinti Dievą nuo gamtos dėsnių ir nuo valstybės įstatymų. Dievas tampa išbrauktuoju metafizikos Dievu, tiek pat besiskiriančiu nuo ikimoderniojo krikščionių Dievo, kiek ir laboratorijoje sukonstruota gamta skiriasi nuo senosios *phusis*, arba kiek visuomenė – nuo senojo antropologinio kolektyvo, kuriame knibždėte knibžda nežmonių.

Tačiau pernelyg didelis atitolinimas būtų atėmęs iš moderniųjų vieną kritikos priemonę, leidžiančią jiems baigti konstruoti savąjį mechanizmą. Abu dvyniai – gamta ir visuomenė pakibtų ore ir, kilus šių dviejų valdžios šakų konfliktui, niekas negalėtų nuspręsti, kurios turi būti viršus. Dar blogiau: jų simetrija taptų per daug aiški. Modernieji sudvejino išbrauktąjį

Dievą taip pat, kaip ir gamtą bei visuomenę. Jo transcendencija labai jį atitolino, taigi jis netrukdė nei gamtos, nei visuomenės laisvei, tačiau buvo išsaugota galimybė apeliuoti į šią transcendenciją kilus gamtos ir visuomenės dėsnių konfliktui. Taigi modernusis žmogus galėjo būti ateistas ir kartu išlikti religingas. Jis galėjo įsiveržti į materialųjį pasaulį, laisvai perkurti visuomeninį pasaulį ir nesijausti visų apleistu našlaičiu demiurgu.

Naujai aiškinant senąsias krikščioniškosios teologijos temas, tapo įmanoma remtis kartu ir Dievo transcendencija, ir jo imanentiškumu. Tačiau šio ilgo XVI a. reformacijos darbo rezultatai būtų buvę visiškai kitokie, jei jis nebūtų susipynęs su dvigubu XVII a. mokslinių faktų ir piliečių išradimu (Eisenstein, 1991). Dvasingumas buvo apibrėžtas naujai: visagalis Dievas buvo patalpintas žmogaus širdyje, bet Jis niekaip nesikiša į išorinio pasaulio reikalus. Visiškai individuali ir dvasinga religija leido kritikuoti tiek mokslo, tiek visuomenės viešpatavimą, bet nebuvo būtina, kad Dievas kištųsi į kurią nors iš jų. Modernieji galėjo vienu metu būti ir pasaulietiški, ir religingi. Konstitucinę garantiją suteikė ne aukščiausiasis Dievas, bet nesantis Dievas, – nors jo nesatis netrukdė kiek norint juo disponuoti savo širdyje. Jo padėtis tapo ideali, nes jis du kartus buvo paimtas į skliaustus: pirmą kartą metafizikoje, antrą – dvasingume. Jis daugiau nė kiek nebetrukdė moderniųjų raidai, bet liko veiksmingas ir teikiantis pagalbą vien tik žmonių sieloje.

Triguba transcendencija ir trigubas imanentiškumas susikryžiuojančių linijų schemoje apima visas galimybes: mes nesukūrėme gamtos; mes kuriame visuomenę; mes kuriame gamtą; mes nesukūrėme visuomenės; mes nesukūrėme nei vienos, nei kitos, viską sukūrė Dievas; Dievas nieko nesukūrė, viską sukūrėme mes. Moderniųjų neįmanoma suprasti, jei nesuvoksime, kad šios keturios garantijos viena kitą palaiko ir atsveria. Pirmosios dvi leidžia kaitalioti galios šaltinius, tiesiogiai pereinant nuo grynos gamtinės jėgos prie grynos politinės jėgos, ir atvirkščiai. Trečioji uždraudžia bet kokią gamtos ir politikos tarpusavio sąveiką, nors pirmosios dvi garantijos ir leidžia greitai nuo vienos pereiti prie kitos. Ar trečioji, kuri atskiria, per daug akivaizdžiai prieštarauja pirmajai bei antrajai, kurios susikeičia? Ne, nes ketvirtoji konstitucinė garantija teisėju paskiria be galo nutolusį Dievą, kuris yra ir visiškai bejėgis, ir kartu aukščiausiasis teisėjas.

Modernybė niekaip nesusijusi su humanizmo atsiradimu, mokslo iškilimu, visuomenės supasaulietinimu arba pasaulio mechanizavimu. Ją per ilgą istoriją, kurios parodžiau tik nedidelį etapą, naudodamasis Hobso ir Boilio pavyzdžiais, kartu sukuria šios trys transcendencijos ir imanentiškumo poros. Šios moderniosios Konstitucijos esmė – paversti hibridus sukuriantį tarpininkavimą nematomu, neįsivaizduojamu ir nereprezentuo-

jamu. Ar dėl to šis procesas nutrūko? Ne, nes modernusis pasaulis bemat nustotų veikti, mat tas maišymasis sudaro jo, kaip ir kitų kolektyvų, gyvenimą. Čia ir atsiskleidžia visas mechanizmo grožis: priešingai, modernioji Konstitucija leidžia nepaliaujamai dauginti hibridus, kurių buvimą ir netgi pačią buvimo galimybę ji neigia. Tris kartus iš eilės pasitelkus tą patį perėjimą nuo transcendencijos prie imanencijos, tampa įmanoma pasitelkti gamtą, sudaiktinti visuomenę ir dvasiškai pajusti Dievo buvimą, kartu tvirtinant, kad gamta mums nepavaldi, kad visuomenė yra mūsų rankų kūrinys ir kad Dievas į nieką nesikiša. Kas galėtų atsispirti tokiai konstrukcijai? Tam, kad šiandien su etnologo nešališkumu ir gailesčiu nykstančiam pasauliui galėčiau aprašyti šį galingą mechanizmą, jį susilpninti turėjo išties neregėtos svarbos įvykiai.

Kritikos galia

Kaip tik dabar, kai moderniųjų kritikos galia jau silpsta, reikėtų paskutinį kartą įvertinti milžinišką jos veiksmingumą.

Išsivadavę nuo religijos, jie galėjo kritikuoti ankstesniųjų valdžių obskurantizmą, atskleisdami gamtinius fenomenus, kuriuos jos slėpė, tačiau tuo pat metu kurdami tuos fenomenus dirbtinėje laboratorijos erdvėje. Gamtos dėsniai leido pirmiesiems Švietimo epochos mąstytojams sutriuškinti nepagrįstus iš žmogiškųjų prietarų kilusius tvirtinimus. Taikydami savo interpretacijos modelį, senuosiuose hibriduose jie matė tik netinkamus mišinius, kuriuos reikėjo išgryninti, atskiriant gamtos mechanizmus nuo žmogiškų aistrų, interesų ar neišmanymo. Visos anų laikų mąstytojų mintys tapo netinkamos arba apytikrės. Tiksliau, pats moderniosios Konstitucijos taikymas apibrėžia „anuos laikus“, kurie visiškai nepanašūs į gražiąją šiandieną (žr. toliau). Po senųjų laikų tamsos, kai buvo netinkamai painiojamos socialinės reikmės ir gamtinė realybė, nušvito skaisti aušra, aiškiai atskyrusi materialųjį priežastingumą nuo žmonių fantazijos. Gamtos mokslai apibrėžė gamtą ir kiekviena disciplina suvokė save kaip totalią revoliuciją, leidusią jai pagaliau ištrūkti iš senojo režimo gniaužtų. Niekas negali vadinti savęs moderniu, jei nepajuto šios aušros grožio ir nesuvirpėjo, išgirdęs jos pažadus.

Tačiau kritika judėjo ne vien nuo gamtos žmonių prietarų link. Gana greitai ji pradėjo judėti ir kita kryptimi, kuri neseniai sukurtus socialinius mokslus vedė netikros gamtos link. Tai buvo antrasis XIX a. Švietimas. Šį kartą tikslus visuomenės bei jos dėsnių išmanymas leido kritikuoti ne tik įprastinio obskurantizmo prietarus, bet ir naujuosius gamtos mokslų iš-

ankstinius nusistatymus. Tvirtai atsirėmus į visuomenės mokslą, tapo įmanoma atskirti tikrai mokslinę kitų mokslų dalį nuo ideologinės – tai būdingiausias kritikos pateikiamas kaltinimas. Pirmosios Švietimo epochos mišiniuose antrasis Švietimas matė tik nepriimtiną painiavą, kurią reikėjo išgryninti, kruopščiai atskiriant patiems daiktams tenkančią dalį nuo dalies, kuriai įtakos turėjo ekonomika, pasąmonė, kalba arba simboliai. Visi anų laikų mąstymai, įskaitant ir tam tikrus mokslus, tapo netinkami arba apytikriai. Tiksliau, viena po kitos įvykusios radikalios revoliucijos kontrasto būdu sukūrė tamsius „anuos laikus“, kuriuos nušvietė skaisti socialinių mokslų aušra. Pagaliau buvo sunaikinti natūralizavimo ir mokslinės ideologijos žabangai. Niekas negali vadinti savęs moderniu, jeigu nelaukė šios aušros ir nesuvirpėjo, išgirdęs jos pažadus.

Nenugalimiems moderniesiems net pavyko suderinti abu požiūrius: naudotis gamtos mokslais kritikuojant nepagrįstas valdžios pretenzijas ir naudotis humanitarinių mokslų tikrumu kritikuojant nepagrįstas mokslo pretenzijas ir mokslininkų viešpatavimą. Visiškas pažinimas atrodė ranka pasiekiamas. Marksizmas taip ilgai atrodė neišvengiamas būtent dėl to, kad jis susiejo dvi galingiausias kritikos kada nors sukurtas priemones ir visiems laikams įspraudė jas į rėmus. Jis leido išsaugoti gamtos ir socialinių mokslų tiesos dalį, kruopščiai pašalindamas jų pasmerktąją dalį – ideologiją. Jis baigė įgyvendinti – ir, kaip greitai sužinojome, sužlugdė – visas tiek pirmojo, tiek antrojo Švietimo viltis. Būtinas materialiųjų mechanizmų ir obskurantizmo iliuzijų atskyrimas, kaip ir antrasis – mokslo ir ideologijos – atskyrimas, šiandien yra pagrindiniai moderniųjų pasipiktinimo šaltiniai, nors jie ir nebegali įsprausti diskusijos į rėmus taip kaip marksistai, o jų kritikos kapitalas išbarstytas ir yra milijonų smulkių savininkų rankose. Niekas negali vadinti savęs moderniu, jei niekad nepajuto savyje šios dvigubos galios arba niekad nebuvo apsėstas racionalių ir iracionalių dalykų, netikro pažinimo ir tikro mokslo atskyrimo.

3 pav.

Atspirties taškas	Kritikos galimybė
Gamtos transcendencija	Prieš gamtos dėsnius mes bejėgiai
Gamtos imanentiškumas	Neribotos galimybės
Visuomenės imanentiškumas	Mes visiškai laisvi
Visuomenės transcendencija	Prieš visuomenės dėsnius mes bejėgiai

Tvirtai atsirėmę į gamtos dėsnių transcendentinį neabejotinumą, modernieji gali kritikuoti ir atskleidinėti, demaskuoti ir piktintis iracionaliais įsitikinimais bei nepagrįstu viešpatavimu. Tvirtai remdamiesi įsitikinimu, kad žmogus pats tvarko savo likimą, modernieji gali kritikuoti ir atskleidinėti, demaskuoti ir piktintis neracionaliais įsitikinimais, moksline ideologija ir nepagrįstu ekspertų, kurie mano galį nustatyti veiksmo ir laisvės ribas, viešpatavimu. Tačiau vien tik gamtos, kuri nėra mūsų rankų kūrinys, transcendencija ir vien tik visuomenės, kurią kuriame mes ir tik mes, imanentiškumas suparalyžiuotų moderniuosius, jie taptų pernelyg bejėgiai daiktų atžvilgiu ir pernelyg galingi visuomenės atžvilgiu. Galimybė sukeisti principus taip, kad nebūtų įmanoma net įtarti prieštaravimo, yra išties milžiniškas privalumas. Transcendentinę gamtą nepaisant nieko galima pasitelkti, humanizuoti, socializuoti. Laboratorijos, kolekcijos, skaičiavimo ir pelno centrai, mokslinių tyrimų institutai ir padaliniai kasdien ją susieja su įvairiausiais socialinių grupių likimais. Ir priešingai, nors visuomenę kuriame mes ir tik mes, ji išlieka, mus pranoksta, mus valdo, turi savo dėsnius ir yra ne mažiau transcendentinė už gamtą. Taip yra todėl, kad laboratorijos, kolekcijos, skaičiavimo ir pelno centrai, mokslinių tyrimų institutai ir padaliniai kasdien nustato socialinių grupių laisvės ribas ir žmonių santykius paverčia tvariais niekieno nesukurtais daiktais. Moderniųjų kritikos galia slypi šioje dviguboje kalboje: socialinių santykių viduje jie gali pasitelkti gamtą, bet kartu išlaikyti ją be galo toli nuo žmonių; jie turi teisę kurti ir griauti savo visuomenę, bet kartu paversti jos dėsnius neišvengiamais, būtinais ir absoliučiais.

Moderniųjų nenugalimumas

Konstitucija pavertė moderniuosius nenugalimais todėl, kad ji tiki visišku žmonių ir nežmonių atskyrimu, kurį ji kartu panaikina. Jei kritikuosime juos, sakydami, kad gamta yra žmonių rankomis sukurtas pasaulis, jie įrodys, jog ji transcendentinė ir jie jos neliečia. Jei teigsime, kad visuomenė yra transcendentinė ir kad jos dėsniai mus be galo pranoksta, jie pareikš, jog mes laisvi ir kad mūsų likimas yra tik mūsų rankose. Jei apkaltinsime juos dviveidiškumu, jie įrodys, kad niekada nepainioja gamtos dėsnių ir neatimamų žmogaus teisių. Jeigu jais patikėsime ir nukreipsime savo dėmesį kitur, jie tuo pasinaudos tam, kad perkeltų tūkstančius gamtos objektų į socialinę bendruomenę, suteikdami jai gamtinių dalykų tvirtumą. Jei staiga tarsi vaikų žaidime „viens du trys – sustink!“ atsisuksime, jie sustings nekaltais veidais, tarsi niekada nė nebūtų pajudėję: kairėje bus

negyvi daiktai, o dešinėje – laisva kalbančių ir mąstančių subjektų visuomenė. Viskas vyksta viduryje, juda nuo vienų prie kitų, viskas vyksta tarpininkavimu, perteikimu ir tinklais, tačiau šio vidurio tiesiog nėra, jis negzistuoja. Moderniesiems tai tiesiog neįsivaizduojama. Kaip galima geriau išplėsti kolektyvus, jei ne sujungiant juos su gamtos transcendencija ir visiška žmogaus laisve, kartu prisijungiant gamtą ir visiškai apribojant laisvę? Tai išties leidžia daryti bet ką – įskaitant visišką pasirinkto dalyko priešingybę.

Indėnai neklydo, teigdami, kad baltaodžiai turi dvišaką liežuvį. Atskirdami politinių jėgų sąveiką nuo mokslinių priežasčių sąveikos, bet visada paremdami jėgą protu, o protą jėga, modernieji visuomet turėjo paruošę du ginklus. Jie tapo nenugalimi. Jūs tikite, kad griaustinis yra dievybė? Kritika įrodys, kad tai gamtinis mechanizmas, neturintis įtakos žmonių pasaulio raidai. Negalite išsivaduoti iš tradicinės ekonomikos gniaužtų? Kritika jums įrodys, kad gamtiniai mechanizmai, sutelkdami milžiniškas gamybines jėgas, gali aukštyn kojom apversti žmonių pasaulio raidą. Manote, kad protėvių vėlės visiems laikams primetė jums savo įstatymus? Kritika jums įrodys, kad vėlės ir įstatymai yra visuomenės konstrukcijos, kurias jūs susikūrėte patys. Manote, kad viską galite ir plėtojate savo visuomenes kaip panorėję? Kritika jums įrodys, kad plieniniai visuomenės ir ekonomikos dėsniai daug tvirtesni už protėvių įstatymus. Piktinatės pasaulio mechanizavimu? Kritika parodys jums Dievą kūrėją, kuriam viskas priklauso ir kuris žmogui davė viską. Piktinatės visuomenės pasaulietiškumu? Kritika jums įrodys, kad tai išlaisvino dvasingumą ir kad dvasingumu pagrįsta religija daug pranašesnė. Jūs laikote save religingu? Kritika iš jūsų tik pasijuoks.

Kaip būtų galėjusios tam atsispirti kitos gamtos-kultūros? Kaip priešpriešа jos tapo ikimodernios. Jos būtų galėjusios atsispirti transcendentinei gamtai arba imanentinei gamtai, arba žmogaus sukurtai visuomenei, arba transcendentinei visuomenei, arba nutolusiam Dievui, arba vidiniam Dievui, bet kaip atsispirti visiems šiems dalykams iškart? Tiksliau, jos būtų galėjusios atsispirti, jei visos šešios kritikos priemonės būtų buvusios suprantamos kaip visuma, taip, kaip aš dabar tai aiškinu. Tačiau šios priemonės atrodė atskiros, viena kitai prieštaraujančios, painiojančios nesuderinamas valdžios šakas, turinčios atskirus pagrindus. Be to, visoms šioms gryninimo kritikos priemonėms tuojau pat paprieštaraudavo tarpininkavimo praktika, nors šis prieštaravimas neturėjo jokios įtakos nei galios šaltinių gausai, nei jų paslėptai vienybei.

Modernieji pasijuto išsilaisvinę iš paskutinių apribojimų, kurie dar galėjo varžyti jų ekspansiją. Vargšai ikimodernieji kolektyvai buvo kaltinami

tuo, kad sukuria siaubingą daiktų ir žmonių kratinį, kai tuo tarpu jų kaltintojai pagaliau visiškai juos atskyrė, – tam, kad ligi tol neregėtu mastu vėl juos sumaišytų. Pritaikę šį Didįjį Padalijimą ne tik erdvei, bet ir laikui, modernieji pajuto visišką laisvę ir nusprendė galį nebekreipti dėmesio į juokingus savo praeities apribojimus, reikalavusius, kad tuo pat metu būtų atsižvelgiama ir į daiktus, ir į žmones. Tačiau jie tuo pat metu atsižvelgdavo į daug daugiau daiktų ir į daug daugiau žmonių...

Jų negalima apkaltinti netgi tuo, kad jie nėra tikintys. Jei tvirtinsime, jog jie ateistai, jie kalbės apie visagalį Dievą, be galo nutolusį ir esantį už šio pasaulio ribų. Jei teigsime, kad šis išbrauktasis Dievas visiškai svetimas, jie atsakys, kad jis reiškiasi širdies gilumoje ir kad, nepaisant mokslų bei politikos, jie niekada nenustojo buvę dori ir dievobaimingi. Jei nustebsime, kodėl jų religija neturi jokios įtakos nei pasaulio, nei visuomenės raidai, jie atsakys, jog ji teisia ir vieną, ir kitą. Tačiau jei paprašytume parodyti tuos teismo sprendimus, jie paprieštarautų, kad religija be galo pranoksta mokslą ir politiką ir kad ji negali turėti jiems įtakos arba kad religija yra socialinė konstrukcija ar neuronų poveikis!

Ką galima jiems į tai atsakyti? Jų rankose visi galios šaltiniai, visos kritikos priemonės, bet jie taip greitai jomis manipuliuoja, kad jų tiesiog neįmanoma sučiupti už rankos. Taip, išties jie yra, jie buvo, jie vos netapo, jie patikėjo esą nenugalimi.

Ką Konstitucija apšviečia ir ką ji aptemdo

Tačiau modernusis pasaulis niekada neegzistavo – t. y. jis niekada nefunkcionavo pagal savo Konstitucijos taisykles: niekada neatskyrė trijų mano minėtų Būties sričių ir niekada atskirai nesinaudojo šešiais kritikos šaltiniais. Perteikimo praktika visada skyrėsi nuo gryninimo praktikų. Tiksliau, šis skirtumas įrašytas Konstitucijoje, nes dvigubas imanencijos ir transcendencijos žaismas visose trijose priemonių porose leidžia viską, taip pat ir priešingybes. Dar niekada jokia Konstitucija praktiškai nesuteikė tokios veiksmų laivės. Tik už šią laisvę reikia mokėti nemažą kainą: modernieji taip ir nesugebėjo patys savęs suvokti. Visas tarpininkavimo procesas nesutelpa į jį apibrėžiančios ir paneigiančios Konstitucijos nustatytus rėmus.

Nėra jokio paprasto ryšio tarp istorinio momento ypatybių ir atsakymo į klausimą, ar jis modernus. Ar dėl to modernybė yra iliuzija? Ne, tai kur kas daugiau nei iliuzija ir kur kas mažiau nei esmė. Tai – jėga, susijusi su kitomis jėgomis, kurioms ji ilgai turėjo galią atstovauti, paspartinti ir

apibendrinti jų veikimą, tačiau dabar ta galia sprūsta jai iš rankų. Mano siūlomas persvarstymas panašus į prieš kokius dvidešimt metų prasidėjusį Prancūzijos revoliucijos persvarstymą, ir, kaip toliau pamatysime, šie du persvarstymai iš tiesų sutampa. Aštuntajame dešimtmetyje mes pradėjome suvokti, kad revoliucinis Revoliucijos supratimas kartu su to laikotarpio įvykiais nuo 1789 m. sistemina istoriografiją, bet nebeapibrėžia pačių įvykių (Furet, 1978). Kaip siūlo Fiurė, reikia atskirti Revoliuciją kaip „ypatingą istorinį įvykį" nuo Revoliucijos kaip „proceso". 1789 m. įvykiai nebuvo labiau revoliuciniai nei modernusis pasaulis buvo modernus. 1789 m. įvykių veikėjai ir metraštininkai pasinaudojo revoliucijos sąvoka, kad suvoktų, kas vyksta, ir galėtų atsispirti savo likimui. Lygiai taip pat modernioji Konstitucija egzistuoja ir veikia istorijoje, bet nebeapibrėžia to, kas mums nutiko. Modernybė tebelaukia savojo Tokvilio, o mokslinės revoliucijos – savojo Fransua Fiurė.

Tačiau modernybė nėra moderniųjų savęs nesuvokimas. Mes turime būti labai atidūs ir pripažinti Konstitucijos, kaip ir Revoliucijos idėjos, veiksmingumą. Ji toli gražu nepanaikino tarpininkavimo proceso, o leido jam plėstis. Taip, kaip Revoliucijos idėja skatino revoliucionierius priimti neatšaukiamus sprendimus, kurių be jos jie nebūtų drįsę priimti, Konstitucija suteikė moderniesiems drąsos pasitelkti daiktus ir žmones tokiu mastu, kokiu be jos jie nebūtų sau leidę. Šis masto keitimas buvo pasiektas ne atskiriant žmones nuo nežmonių, kaip jie mano, o priešingai, stiprinant jų maišymąsi. Šį stiprinimą savo ruožtu palengvino transcendentinės gamtos idėja (jeigu tik ji išlieka pasitelkiama), laisvos visuomenės idėja (jeigu tik ji išlieka transcendentinė) ir jokios dievybės nebuvimas (jeigu tik Dievas gali kalbėti širdžiai). Jeigu tik jų priešybės lieka tuo pat metu akivaizdžios ir neįsivaizduojamos ir jeigu tarpininkavimo procesas daugina hibridus, šios trys idėjos sukuria sąlygas didelio masto veiklai. Modernieji mano, jog tokia ekspansija jiems pavyko dėl to, kad jie kruopščiai atskyrė gamtą ir visuomenę (ir suskliaudė Dievą), tačiau iš tiesų jiems tai pavyko tik todėl, kad jie kur kas didesniu mastu sumaišė žmones ir nežmones, nieko nesuskliausdami ir sau neuždrausdami jokio priemonių derinio. Juos sukūrė gryninimo ir tarpininkavimo procesų sąsaja, tačiau savo sėkmę jie priskiria tik pirmajam iš šių procesų.

Galbūt šį paradoksą ne taip jau sunku išspręsti. Kad būtų galima drįsti naudotis tokiais priemonių deriniais, reikia tikėti, jog tai neturės rimtų pasekmių konstitucinei tvarkai. Tam, kad jie galėtų didinti objektų ir subjektų mišinių skaičių, moderniesiems yra būtinas gamtos ir visuomenės dualizmas. Ikimodernieji, kurie, jei tikėsime antropologais (Lévi-Strauss, 1952), konstruodami savo gamtą-kultūrą visi iš esmės yra monistai, prie-

šingai, draudžia sau tai, ką iš pirmo žvilgsnio leidžia jų konstitucijos. „Čiabuvis yra logiškas kaupėjas“, rašo Levi-Strosas, „jis be atvangos surišinėja gijas, nepavargdamas atskyrinėja fizinius, socialinius arba mentalinius tikrovės aspektus“ (Lévi-Strauss, 1962, p. 353). Užpildydami dieviškų, žmogiškų ir gamtinių elementų mišinius sąvokomis, jie apriboja jų plėtrą praktikoje. Būtent tai, kad jie negali pakeisti visuomenės santvarkos nepakeisdami gamtos tvarkos ir atvirkščiai, užtikrina ypatingą ikimoderniųjų atsargumą. Bet koks monstras tampa matomas bei mąstomas ir akivaizdžiai sukelia rimtų problemų visuomenės santvarkai, kosmosui arba dieviškiesiems įstatymams (Horton, 1990a; 1990b). Pavyzdžiui, Deskola apie ačuarus rašo:

> „Tuomet Amazonijos „šaltųjų visuomenių“ homeostazė kiltų ne tiek dėl Klastro „laukiniams“ priskirto politinio susvetimėjimo numanomo atsisakymo, kiek dėl inertiškos mąstymo sistemos, kuri gamtos suvisuomeninimo procesą gali įsivaizduoti tik remdamasi kategorijomis, diktuojančiomis, kaip turėtų funkcionuoti reali visuomenė. Priešingai paviršutiniškam technologiniam determinizmui, kuriuo dažnai persisunkusios evoliucionistinės teorijos, čia galima būtų teigti, kad kai visuomenė keičia savo materialinę bazę, tai sąlygoja ankstesnis materialiosios gamybos būdų koncepcinę struktūrą sudarančių socialinės organizacijos formų kitimas.“ (Descola, 1986, p. 405)

Jeigu, atvirkščiai, mūsų Konstitucija ką nors leidžia, ji leidžia būtent pagreitintai suvisuomeninti nežmones, tačiau kartu niekada neleidžia jiems būti „realios visuomenės“ elementais. Modernieji, paversdami mišrūnus neįsivaizduojamais, ištuštindami, iššluodami, išvalydami, išgrynindami jų trijų instancijų viduryje esančią sceną, leido tarpininkavimo veiklai sukonstruoti visas įmanomas pabaisas, tačiau neleido nė vienai iš jų daryti įtaką visuomenės konstravimui ir net bent kiek su ja sietis. Kad ir kokios jos buvo keistos, dėl jų nekilo jokių problemų, nes visuomenės požiūriu jų tiesiog nebuvo ir jų baisios pasekmės liko nenustatytos. *Mes galime sau leisti tai, ką ikimodernieji visada sau draudė, nes visuomenės santvarka niekada papunkčiui neatitiko gamtos tvarkos.*

Pavyzdžiui, Boilio siurblys gali atrodyti pakankamai baisi chimera, nes jis dirbtinai sukuria laboratorinį vakuumą, kuris kartu leidžia nustatyti ir gamtos dėsnius, ir Dievo veikimą, ir išspręsti Didžiosios Revoliucijos laikų Anglijoje vykusius ginčus. Hortono nuomone, laukinis mąstymas būtų kaipmat susidorojęs su tais pavojais. Tuo tarpu XVII a. Anglija konstruos karaliaus valdžią, gamtą ir teologiją pasitelkdama mokslinę bendruomenę ir laboratoriją. Anglijoje gyvenančių veikėjų gretas papildys oro įtampa. Ir vis dėlto naujo sąjungininko atsiradimas nesukelia jokių problemų, nes

chimeros nėra, nes nieko baisaus neįvyko, o viso labo atrandami gamtos dėsniai: judėkite, nestoviniuokite, nieko neatsitiko. Pasitelkimo mastas tiesiogiai proporcingas negalimybei tiesiogiai suvokti jo ryšio su visuomenės santvarka. Kuo mažiau modernieji galvoja apie tai, kad jie sumaišyti, tuo daugiau jie viską sumaišo. Kuo grynesnis yra mokslas, tuo glaudžiau jis susijęs su visuomenės konstrukcija. Modernioji Konstitucija pagreitina arba palengvina kolektyvų išsiskleidimą, bet neleidžia jų apmąstyti.

Demaskavimo pabaiga

Teigdamas, jog tam, kad Konstitucija būtų veiksminga, ji pati turi ignoruoti tai, ką ji leidžia, aš atskleidžiu užslėptus dalykus, bet šis atskleidimas jau nebėra susijęs su tais pačiais objektais, su kuriais yra susijusi kritika, ir jo priežastys yra kitos. Kol mes kuo nuoširdžiausiai pritarėme Konstitucijai, ji leido išspręsti visus ginčus ir buvo kritikos pagrindas, suteikdama žmonėms galimybę pateisinti jų puolimus ir užslėptų dalykų atskleidimus. Tačiau jeigu visa Konstitucija dabar atrodo besanti tik dalis, kuri nebeleidžia suprasti kitos jos pačios dalies, tuomet pats kritikos pagrindas tampa netvirtas.

Apeliuojant tai į gamtą, tai į visuomenę, tai į Dievą ir nuolat supriešinant kiekvieno iš šių trijų elementų transcendenciją ir imanentiškumą, mūsų pasipiktinimams atsirasdavo vis naujos erdvės. Koks gi modernusis, kritikuodamas valdžios obskurantizmą, neapeliuotų į gamtos transcendenciją? Arba kritikuodamas žmonių inertiškumą – į gamtos imanenciją? Arba kritikuodamas žmonių nuolankumą ar natūralizmo pavojus – į visuomenės imanenciją? Arba kritikuodamas žmogiškąją individo laisvės iliuziją – į visuomenės transcendenciją? Arba apskųsdamas žmonių sprendimą ir daiktų užsispyrimą – į Dievo transcendenciją? Arba kritikuodamas pripažintas Bažnyčias, natūralistinius įsitikinimus ir socialistines svajones – į Dievo imanenciją? Jeigu jis to nedarytų, toks modernusis būtų tikrai niekingas arba jis būtų postmodernus: nuolat apsėstas nenumaldomo demaskavimo geismo, jis nebeturėtų jėgų tikėti nė vieno iš minėtų šešių apeliacinių teismų teisėtumu. Atimti iš moderniojo jo pasipiktinimą, atrodo, reikštų atimti iš jo bet kokią savigarbą. Atimti iš kritiškai nusiteikusių intelektualų šešis jų demaskavimo pagrindus, atrodo, reikštų atimti iš jų gyvenimo prasmę. Argi prarasdami visišką tikėjimą Konstitucija nesijaučiame praradę geriausiąją dalį pačių savęs? Argi ne ji buvo mūsų energijos, dvasinės stiprybės, moralės šaltinis?

Ir visgi išėjus Luko Boltanskio ir Lorano Teveno knygai, kuri šiai esė nė kiek ne mažiau svarbi už Šepino ir Šaferio veikalą, modernusis demaskavimas prarado prasmę. Kritinio pasipiktinimo veiklos atžvilgiu jie padarė tai, ką kadaise Prancūzijos revoliucijos atžvilgiu padarė Fransua Fiurė. Jų „Didybės ekonomikos“ (Boltanski ir Thévenot, 1991) paantraštė galėtų skambėti taip: „demaskavimas baigtas“[9]. Iki tol kritinis demaskavimas atrodė savaime suprantamas. Reikėjo tik pasirinkti pasipiktinimo pagrindą ir su tinkama aistra pasipriešinti neteisingam demaskavimui. Demaskavimas buvo visų mūsų, moderniųjų, šventas reikalas: atskleisti po melaginga savimone slypinčius tikruosius išskaičiavimus arba po melagingais išskaičiavimais slypinčius tikruosius interesus. Kam iš burnos dar bent šiek tiek nedrimba tos pasiutligės putos? Boltanskis ir Teveno randa priemonę, lygiavertę vakcinai nuo pasiutligės. Jie ramiai palygina visus demaskavimo šaltinius – Valstybes, kurios sukuria skirtingus teisingumo principus, ir susieja tūkstantį ir vieną būdą, kuriuo mes šiandien Prancūzijoje galime iškelti bylą teisme. Jie nedemaskuoja kitų ir neatskleidžia jų paslapčių. Jie rodo, kaip mes imamės kaltinti vieni kitus. Kritika tampa priemone, viena iš daugelio kompetencijų, mūsų pasipiktinimų gramatika.

Ir staiga dėl šio nedidelio atotrūkio, kurį sukuria metodiškas tiriamasis darbas, mes jau nebegalime beatodairiškai tikėti kritika. Kaip galima nuoširdžiai kaltinti, kai aukų ieškojimo mechanizmas tapo toks akivaizdus? Netgi humanitariniai mokslai nebėra svarbiausias šaltinis, kuris pagaliau leistų po išore įžvelgti tikrąsias paskatas. Jie taip pat yra analizės dalis (Chateauraynaud, 1991). Jie taip pat kurpia bylas, piktinasi ir kritikuoja. Humanitarinių mokslų tradicija jau nebeturi privilegijos būti aukščiau už veikėją ir matyti po jo nesąmoningais veiksmais slypinčią realybę, kurią reikėtų iškelti viešumon (Boltanski, 1990). Nuo šiol humanitariniai mokslai nebegali būti šokiruoti, neužimdami vienos iš mūsų kolegų nubraižytos lentelės skilčių. Demaskuojantysis yra paprastų žmonių, kuriuos tvirtino demaskuojąs, brolis: „jūs pats toks“. Mes jau nebetikime demaskavimu, o suprantame jį kaip „istorines aplinkybes“, kurios turi įtakos mūsų reikalams, tačiau paaiškina juos nė kiek ne daugiau, nei revoliucijos aplinkybės paaiškino 1789 m. įvykius. Demaskavimas, kaip ir Revoliucija, šiandien jau yra išsikvėpę.

Boltanskio ir Teveno darbas užbaigia Renė Žiraro numatytą ir aprašytą kryptingą procesą, pagal kurį modernieji nebegali nuoširdžiai kaltinti, bet, priešingai nei Žiraras, jie neniekina objektų. Kad veiktų aukų paieš-

[9] Pagal citatą iš Fiurė: „Prancūzijos revoliucija baigta“ (vert. past.).

kos mechanizmas, reikėjo, jog minios viešai aukojamas kaltinamasis būtų tikrai kaltas (Girard, 1978). Jei jis tampa atpirkimo ožiu, kaltinimo mechanizmas tampa akivaizdus: niekuo dėtas vargšelis neteisingai kaltinamas be jokios priežasties tik tam, kad taptų pretekstu susitaikyti kolektyvui. Perėjimas nuo aukos prie atpirkimo ožio nuslopina kaltinimą. Tačiau šis nuslopinimas nesušvelnina moderniųjų, nes jų serijinių nusikaltimų priežastis kaip tik ir yra ta, kad jie niekada negali nuoširdžiai apkaltinti tikrojo kaltininko (Girard, 1983). Tačiau Žiraras nemato, jog taip jo kaltinimas tampa dar rimtesnis, nes jis kaltina objektus dėl to, kad jie iš tiesų nieko nereiškia. Kol manome, kad mūsų ginčai turi objektyvią prasmę, negalime išsivaduoti iš pamėgdžiojimo geismo iliuzijos. Vien tik šis geismas suteikia objektams vertę, kurios jie neturi. Patys savaime jie nieko nereiškia ir yra niekas. Atskleisdamas kaltinimo procesą, Žiraras, kaip Boltanskis ir Teveno, visiems laikams nuslopina mūsų polinkį kaltinti. Tačiau jis dar labiau išplečia moderniųjų polinkį niekinti objektus – ir su šiuo kaltinimu Žiraras sutinka visa širdimi, visiškai juo tikėdamas ir matydamas šiame sunkiai įgytame niekinime didžiausią moralumo įrodymą. Taip demaskuotoją pakeičia dar didesnis demaskuotojas. Boltanskio ir Teveno knyga svarbi tuo, kad jie nuslopina demaskavimą, savo analizės pagrindu laikydami teismo procese dalyvaujantį objektą.

Po moraliniu sprendimu demaskuojant visada veikė kitas moralinis sprendimas rūšiuojant ir atrenkant. Jis vadinamas išdėstymu, kombinavimu, *combinazione*, machinacija, taip pat derybomis ar kompromisu. Šarlis Pegi teigė, kad lanksti moralė daug reiklesnė už griežtą. Tą pat galima pasakyti ir apie neoficialią moralę, kuri be paliovos išrenka ir paskirsto praktinius moderniųjų sprendimus. Ją niekina, nes ji neleidžia piktintis, bet ji yra aktyvi ir dosni, nes seka begaliniais situacijų bei tinklų vingiais. Ją niekina, nes jis atsižvelgia į objektus, kurie nėra nei vien tik nepagrįstos mūsų geismo problemos, nei vien tik mūsų proto kategorijų saugyklos. Kaip modernioji Konstitucija niekina hibridus, kuriems ji suteikia pastogę, taip ir oficialioji moralė niekina praktinę tvarką ir objektus, ant kurių ji laikosi. Po objektų ir subjektų priešpriešа slypi daugybė tarpininkų. Po moraline didybe slypi kruopšti aplinkybių ir atvejų atranka.

Mes niekada nebuvome modernūs

Dabar galiu rinktis: arba tikėti modernią ja Konstitucija, arba tyrinėti tai, ką ji leidžia, ir tai, ką ji draudžia, tai, ką ji apšviečia, ir tai, ką aptemdo. Arba aš ginsiu gryninimo procesą ir pats būsiu grynintojas bei budrus Kon-

stitucijos sergėtojas, arba studijuosiu ne tik gryninimą, bet ir tarpininkavimą, tačiau tuo atveju jau nebebūsiu visiškai modernus.

Tvirtindamas, kad modernioji Konstitucija neleidžia jai pačiai savęs suprasti, pasišaudamas atskleisti praktikas, kurios leidžia jai egzistuoti, ir teigdamas, kad kritikos mechanizmas šiandien nuslopintas, elgiuosi taip, tarsi mes būtume įžengę į naują, moderniųjų epochą pakeitusią epochą. Ar tuomet aš nesu tiesiogine žodžio prasme postmodernus? Postmodernizmas – tai simptomas, o ne naujas sprendimas. Jis egzistuoja vadovaudamasis moderniąja Konstitucija, tačiau nebetiki jos teikiamomis garantijomis. Jis jaučia, kad kritika nėra nepriekaištinga, bet nesugeba nieko kito, tik toliau užsiimti kritika, nors ir netiki jos pagrindais (Lyotard, 1979). Užuot pradėjęs empirinę tinklų analizę, suteikiančią prasmę jo demaskuojamai gryninimo veiklai, postmodernizmas atmeta bet kokią empirinę veiklą, laikydamas ją iliuzija ir apgaule. Jo sekėjai – nusivylę racionalistai, jaučiantys, kad modernizmui atėjo galas, bet jie ir toliau priima modernų laiko skirstymą ir sugeba jį suskirstyti epochomis tik pagal vieną po kitos vykstančias revoliucijas. Jie jaučiasi atėję „po" moderniųjų, bet su nemalonia nuojauta, kad kito „po" jau nebebus. Jų devizas *No future* prisideda prie moderniųjų devizo – *No past*[10]. Kas jiems lieka? Padrikos akimirkos ir nepagrįstas demaskavimas, nes postmodernieji nebetiki priežastimis, kurios jiems leistų demaskuoti bei piktintis.

Tačiau jei laikysimės ir Konstitucijos, ir to, ką ji draudžia arba leidžia, jei kruopščiai ištyrinėsime hibridų gaminimo ir tų pačių hibridų sunaikinimo veiklą, rasime kitą išeitį. Tuomet pastebime, kad mes niekada nebuvome modernūs Konstitucijos pateikiama prasme. Modernybės laikai niekada neprasidėjo. Moderniojo pasaulio niekada nebuvo. Būtasis laikas čia svarbus, nes kalbama apie retrospektyvų požiūrį, naują mūsų istorijos traktavimą. Mes neįžengiame į naują amžių. Mes nebetęsiame padriko post-post-post-modernistų bėgimo. Mes nebeįsikimbame prieš avangardą einančio avangardo. Mes nebesistengiame būti dar gudresni, dar kritiškesni, dar giliau įsiskverbti į įtarumo amžių. Ne, mes suvokiame, kad niekada net nepradėjome žengti į modernizmo amžių. Šį retrospektyvų požiūrį, kuris išskleidžia, o ne atskleidžia, kuris prideda, o ne atima, kuris broliaujasi, o ne demaskuoja, kuris atsirenka, o ne piktinasi, pavadinčiau nemoderniu (arba amoderniu). Nemodernusis – tai tas, kuris atsižvelgia ir į moderniųjų Konstituciją, ir į hibridų dauginimąsi, kurį ji neigia.

---

[10] Angl. *no future* – ateities nėra ir *no past* – praeities nėra (vert. past.).

Konstitucija paaiškino viską, išskyrus tai, kas vyko pačiame viduryje. Ji teigė, kad tinklai yra „niekas, visiškai niekas, tiesiog atliekos“. O juk hibridai, pabaisos, mišiniai, kurių ji neapsiima paaiškinti, yra beveik viskas: jie sudaro ne tik mūsų, bet ir kitų, užgauliai vadinamų ikimoderniaisiais, kolektyvus. Tuo pat metu, kai antrasis, marksizmo Švietimas, atrodo, jau viską paaiškino, tuo pat metu, kai dėl visiško jų paaiškinimo žlugimo postmodernieji pasineria į savikritikos neviltį, paaiškėja, jog niekas net nebuvo pradėjęs nieko aiškinti ir kad taip buvo visada, kad mes niekada nebuvome nei modernūs, nei kritiški, kad niekada nebuvo nei anų laikų, nei senojo režimo (Mayer, 1983), kad mes niekada iš tikrųjų neištrūkome iš senosios antropologijos matricos ir kad kitaip būti tiesiog nė negalėjo.

Pastebėti, kad mes niekada nebuvome modernūs ir kad nuo kitų kolektyvų mus skiria tik nedidelės perskyros, nereiškia būti reakcionieriumi. Antimodernieji įnirtingai kovoja su Konstitucijos poveikiu, tačiau priima ją visą. Jie nori apginti vietoves arba dvasią, arba gryną materiją, arba racionalumą, arba praeitį, arba visuotinumą, arba laisvę, arba visuomenę, arba Dievą, tarsi šios esybės realiai egzistuotų ir turėtų pavidalą, kurį joms suteikia modernioji Konstitucija. Jie keičia tik savo pasipiktinimo kryptį ir ženklą. Jie priima net keistąjį moderniųjų principą – negrįžtamos laiko tėkmės, panaikinančios po savęs visą praeitį, idėją. Ar tokią praeitį norėtume išsaugoti, ar panaikinti, abiem atvejais išlieka tobulai revoliucinė idėja, kad revoliucija yra įmanoma. Tačiau pati ši idėja mums atrodo pernelyg sureikšminta, nes revoliucija yra tik viena iš daugelio priemonių istorijose, kuriose nėra nieko revoliucinio ir nieko negrįžtamo. Potencialiai modernusis pasaulis yra visiškas ir neatšaukiamas išradimas, kuris nutraukia visus ryšius su praeitimi, taip pat kaip Prancūzijos arba bolševikų Revoliucijos potencialiai pagimdė naują pasaulį. Žiūrint pro tinklų prizmę, modernusis pasaulis, kaip ir revoliucijos, leidžia tik praplėsti praktikas, pagreitinti pažinimo sklaidą, visuomenių išplėtimą, veikiančiųjų skaičiaus augimą, daugybę nedidelių senųjų įsitikinimų pasikeitimų. Žiūrint pro tinklų prizmę, vakariečių naujovės lieka atpažįstamos ir svarbios, bet nebėra pagrindo sukurti dėl to ištisą istoriją, pagrįstą esminiu atotrūkiu, lemtingu likimu, negrįžtama nelaime ar laime.

Antimodernieji, kaip ir postmodernieji, priėmė savo priešininkų mūšio lauką. Prieš mus atsivėrė kitas, daug didesnis ir ne toks polemiškas nemoderniųjų pasaulių laukas. Tai Vidurio imperija, tokia pat neaprėpiama ir tokia pat nepažįstama kaip Kinija.

3.

Revoliucija

Modernieji – savo sėkmės aukos

Jeigu moderniųjų kritikos aparatas pavertė juos nenugalimais, kodėl jie šiandien dvejoja dėl savo likimo? Jeigu Konstitucijos veiksmingumas priklausė kaip tik nuo jos tamsiosios dalies, kodėl aš šiandien galiu susieti šią dalį su šviesiąja? Tam, kad galėčiau kartu stebėti ir gryninimo, ir perteikimo praktiką, jų tarpusavio ryšys turėjo labai pasikeisti. Jeigu mes nebegalime nuoširdžiai pasišvęsti modernizavimo užduotims, vadinasi, jų mechanizmą sutrikdė nenumatytos kliūtys. Kas gi atsitiko, kad gryninimo procesas taptų neįsivaizduojamu, nors vos prieš keletą metų absurdiška ir skandalinga atrodė būtent tinklų plėtra?

Tarkime, kad modernieji tapo savo sėkmės aukomis. Suprantu, jog tai primityvus paaiškinimas, ir vis dėlto viskas vyksta taip, tarsi dėl kolektyvų pasitelkimo masto hibridų galiausiai atsirado tiek, kad jų buvimą kartu ir neigianti, ir leidžianti konstitucinė sistema jau nebeįstengia jų suvaldyti. Modernioji Konstitucija neatlaikė savo pačios svorio, ją nušlavė mišrūnai, kuriuos ji leido naudoti eksperimentams, slėpdama jų poveikį visuomenės audiniui. Trečiasis luomas tapo pernelyg gausus, kad sutiktų, jog jam patikimai atstovauja objektai arba subjektai.

Kai vienintelė problema buvo tik keleto oro siurblių atsiradimas, dar pavykdavo juos priskirti dviem klasėms: gamtos dėsnių ir politinio atstovavimo, tačiau kai mus užplūdo užšaldyti embrionai, ekspertų sistemos, skaitmeninės mašinos, robotai su jutikliais, hibridiniai kukurūzai, duomenų bankai, receptinės psichotropinės medžiagos, banginiai su radijo siųstuvais, genų sintezatoriai, auditorijos analizatoriai ir pan., kai mūsų dienraščių puslapiai mirgėte mirga šių pabaisų ir kai nė viena iš šių chimerų

nemano radusi savo vietą nei objektų, nei subjektų pusėje, nei juos skiriančioje tarpinėje erdvėje, tai reiškia, kad reikia kažką daryti. Panašu, kad abu Konstitucijos poliai galiausiai susijungė, ir tai įvyko kaip tik dėl tarpininkavimo praktikos, kurią Konstitucija kartu ir išlaisvino, ir paneigė. Panašu, kad hibridams vertinti jau maža teisėjų ir kritikų. Gryninimo sistema, kaip ir mūsų teismų sistema, nebesusidoroja su jai tenkančio darbo krūviu.

Galbūt modernioji sistema dar kurį laiką būtų išsilaikiusi, jei pati jos plėtra nebūtų nulėmusi trumpo sujungimo tarp gamtos ir žmonijos masių. Tol, kol gamta buvo tolima ir valdoma, ji dar miglotai priminė konstitucinį tradicijos polių. Atrodė, kad ji buvo laikoma atsargoje – transcendentinė, neišsenkanti, tolima. Tačiau kam priskirti ozono skylę, globalinį atšilimą? Ką daryti su šiais hibridais? Ar jie žmogiški? Taip, nes tai mūsų rankų darbas. Ar jie gamtiniai? Taip, nes juos sukūrėme ne mes. Ar jie vietiniai, ar globaliniai? Ir tokie, ir tokie. O kalbant apie žmonijos mases, kurios išaugo tiek dėl medicinos ir ekonomikos pažangos, tiek ir dėl jų nesėkmių, jų vietą rasti nė kiek ne lengviau. Kokiam pasauliui jas priskirti? Ar tai biologijos, ar sociologijos, ar gamtos istorijos, ar sociobiologijos sritis? Tai mūsų rankų darbas, ir visgi demografijos bei ekonomikos dėsniai be galo mus pranoksta. Ar demografinis sprogimas vietinis, ar globalinis? Ir toks, ir toks. Taigi nei gamtos, nei sociumo pusėje nebegalime atpažinti abiejų moderniųjų konstitucinių garantijų: visuotinių daiktus valdančių dėsnių ir neatimamų subjektų teisių. Alkstančių masių ir vargšės planetos likimas surištas vienu Gordijo mazgu, kurio perkirsti nebeateis joks Aleksandras.

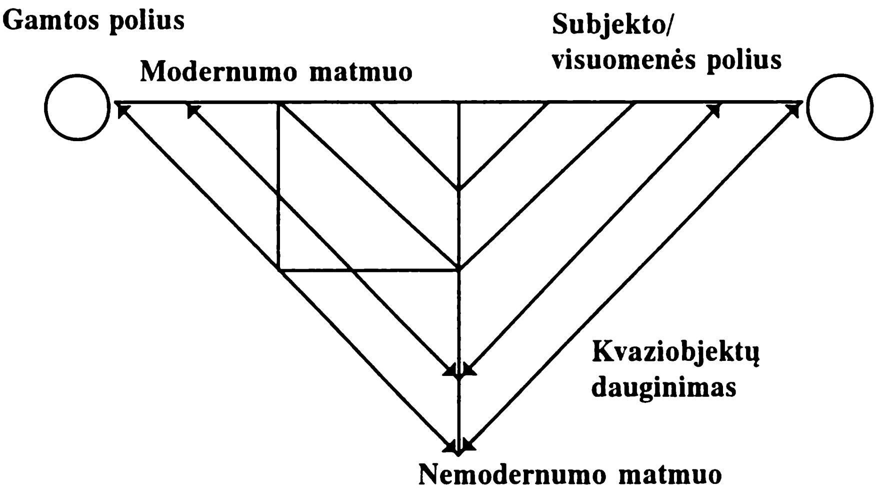
Taigi, tarkime, kad modernieji neatlaikė spaudimo. Į jų Konstituciją galima buvo įtraukti keletą priešingai bylojančių pavyzdžių, keletą išimčių, jai tai buvo netgi reikalinga. Tačiau ji visiškai bejėgė, kai išimčių vis daugėja ir kai visas jos asamblėjas užplūsta trečiojo daiktų luomo bei trečiojo pasaulio minios. Kaip ir Mišelis Seras, tokius hibridus vadinu kvaziobjektais, nes jie neužima nei Konstitucijoje jiems numatytos objektų, nei subjektų vietos, ir neįmanoma visus juos patalpinti kažkur per vidurį, nes taip jie taptų tiesiog gamtinių daiktų ir socialinių simbolių mišiniu. Nors ir keista, kaip tik Levi-Strosas, ieškodamas pavyzdžio paaiškinti, kaip mums artimas laukinis mąstymas, geriausiai apibrėžia šį susiliejimą, kuriuo panaikinami abiejų – gamtos ir visuomenės – komponentų kontūrai, nors jis teigia, kad jie tarsi veidrodyje atspindi vienas kitą.

> „Koks nors čiabuvis, be abejo, nuspręstų, kad vairuoti automobilį didelio miesto centre arba greitkelyje – ne žmogaus sugebėjimams. Ir taip iš tiesų yra, nes čia akis į akį nesusiduria nei žmonės, nei gamtos dėsniai, o susiduria

vairuotojų ketinimais humanizuotų gamtos jėgų ir žmonių, per fizinę energiją, kurią jie perleidžia per save, virtusių gamtos jėgomis, sistemos. Nebėra nei veikėjo, manipuliuojančio inertišku objektu, nei objekto, kuris, tapęs veikėju, savo ruožtu imasi manipuliuoti subjektu, be jokių kalbų perleidžiančiu jam tai, ką jis turi, t. y. nebėra situacijų, kuriose viena arba kita pusė pasižymi pasyvumu: esybės sąveikauja ir kaip subjektai, ir kaip objektai. Ir jų vartojamame kode paprastas jas skiriančio atstumo pakitimas savo jėga prilygsta tyliam užkeikimui.“ (Lévi-Strauss, 1962, p. 294)[11]

Norėdami priimti į savo tarpą tokius kvaziobjektus, kurie išties šiek tiek skiriasi nuo laukinio mąstymo kvaziobjektų (žr. toliau), turime nubrėžti kontūrus erdvės, kuri jau nebėra moderniųjų Konstitucijos erdvė, nes joje užpildomas tas tarpas, kurį Konstitucija tvirtino ištuštinanti. Prie gryninimo praktikos (horizontali linija) reikia pridėti tarpininkavimo praktiką (vertikali linija).

4 pav.



Užuot stebėjus kvaziobjektus atsižvelgiant vien tik į jų ilgumą, reikia nustatyti ir jų platumą. Krizės, kurios apibūdinimu pradėjau šią esė, diagnozė tuomet tampa akivaizdi: kvaziobjektų skaičiaus augimas prisodrino moderniųjų konstitucinę sistemą. Modernieji naudojosi abiem matmeni-

[11] *Claude Lévi-Strauss.* Laukinis mąstymas. Vilnius: Baltos lankos, 1997, p. 250–251. Vertė Marius Daškus (vert. past.).

mis, tačiau aiškiai nubrėždavo tik vieną, o antroji linija tebuvo pažymėta punktyru. Nemodernieji turi nubrėžti jas abi, kad suprastų tiek moderniųjų sėkmės, tiek jų nesenų nesėkmių priežastis, bet nepultų į postmodernizmą. Kartu naudojant abu matmenis mums galbūt pavyks rasti vietos hibridams ir suteikti jiems vardą, namus, filosofiją, ontologiją ir, tikiuosi, naują konstituciją.

Didysis modernizuojančiųjų filosofijų atotrūkis

Kaipgi pagrindinės filosofijos kryptys bandė įsisavinti kartu ir moderniųjų Konstituciją, ir kvaziobjektus – tą vis besiplečiančią Vidurio imperiją? Labai supaprastinant, galima pastebėti tris pagrindines strategijas. Pirmoji remiasi didžiuoju atotrūkiu tarp objektų ir subjektų, kurie kuo toliau, tuo labiau vieni nuo kitų tolsta. Antroji, vadinama „semiotiniu posūkiu“, imasi nagrinėti viduriniąją erdvę, pamiršdama polius. Galiausiai trečioji atskiria Būties mąstymą nuo esinių mąstymo.

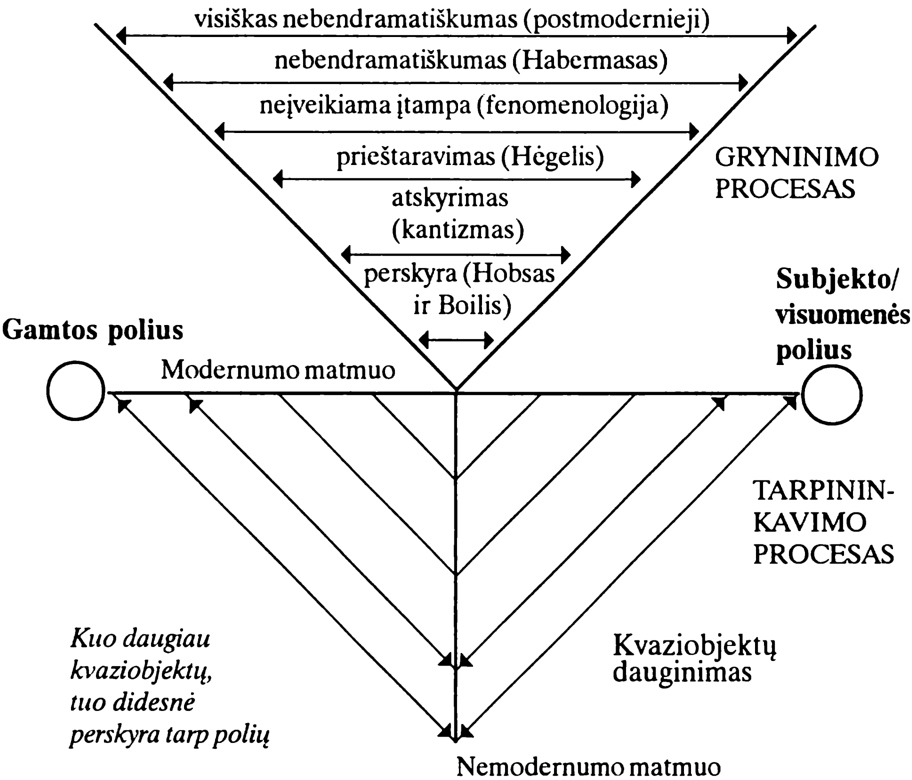
Trumpai apžvelkime pirmąsias. Kuo daugiau atsiranda kvaziobjektų, tuo labiau nesulyginamais didžiosios filosofijos kryptys laiko abu Konstitucijos polius, kartu tvirtindamos, kad nieko nėra svarbiau už jų suderinimą. Taigi jos savaip atspindi modernųjį paradoksą, uždrausdamos tai, ką leidžia, ir leisdamos tai, ką draudžia. Žinoma, viskas kur kas sudėtingiau už šį supaprastintą apibendrinimą. Kiekviena iš šių filosofijos krypčių iš esmės yra nemoderni ir bando spręsti tą pačią problemą, kurią kaip sugebėdamas mėginu spręsti ir aš, tačiau jų oficialiosios ir išpopuliarintos interpretacijos šiuo požiūriu stebėtinai nuoseklios: kaip dauginti kvaziobjektus iki galo jų neįteisinant, kad išliktų Didysis Padalijimas, atskiriantis mus nuo mūsų praeities ir nuo kitų kolektyvų?

Kaip jau matėme, Hobsas ir Boilis taip nesutarė tik todėl, kad jiems vargiai tepavyko atskirti nebylių ir gamtinių nežmonių polių nuo sąmoningų ir kalbančių piliečių poliaus. Riba tarp šių dirbtinių kūrinių jiems atrodė tokia menka, jog hibridų jie beveik neskirstė. Tik kantizmas suteikė mūsų Konstitucijai kanoniškąją formą. Tai, kas iki tol tebuvo paprasčiausia perskyra, Kanto filosofijoje paverčiama visišku atskyrimu, kurio mastas prilygsta Koperniko revoliucijai. Daiktai savaime tampa nebepasiekiami, o transcendentalinis subjektas lygiai taip pat be galo nutolsta nuo pasaulio. Bet kartu išlieka aiški abiejų garantijų simetrija, nes pažinimas galimas tik viduriniajame taške, kuriame yra fenomenai, taikant abi grynąsias formas – daikto savaime ir subjekto. Hibridams suteikiama teisė egzistuoti, bet tik kaip vienoda proporcija sumaišytų

grynųjų formų dariniui. Žinoma, tarpininkavimo procesas išlieka regimas, nes tam, kad iš tolimojo daiktų pasaulio būtų galima patekti į dar tolimesnį ego pasaulį, Kantas vis įterpia naujų etapų. Tačiau šie tarpininkavimai jau laikomi tik paprasčiausiais tarpiniais etapais, perkeliančiais arba perduodančiais grynąsias formas, kurios vienintelės yra atpažįstamos. Šie tarpiniai etapai leidžia pripažinti kvaziobjektų vaidmenį, tačiau jiems nesuteikiama jokia ontologija, kuri priverstų suabejoti „koperniškąja revoliucija". Šis Kanto formulavimas pastebimas ir šiandien kaskart, kai manoma, jog žmogaus protas gali savavališkai suteikti formą beformei, bet realiai materijai. Žinoma, Karalius Saulė, aplink kurį sukasi objektai, buvo nuverstas, ir jo vietą užėmė daugybė kitų pretendentų: Visuomenė, *epistēmē*, mentalinės struktūros, kultūros kategorijos, intersubjektyvumas, – tačiau šie rūmų perversmai neišjudino centro, kurį dėl šios priežasties aš vadinsiu subjektu/visuomene.

Dialektikos didybę sudaro tai, jog ji pabandė dar vieną, paskutinį kartą apsukti visą ikimodernųjį ratą, įtraukdama visus dieviškuosius, socialinius ir gamtinius buvinius, kad išvengtų kantizmo prieštaravimo tarp gryninimo ir tarpininkavimo vaidmens. Tačiau dialektika suklydo nustatydama, kur slypi prieštaravimas. Ji tiksliai nustatė prieštaravimą tarp subjekto ir objekto polių, bet nepamatė prieštaravimo tarp įsitvirtinančios moderniosios Konstitucijos visumos ir kvaziobjektų dauginimosi, nors XIX a. jis buvo ne mažiau akivaizdus nei šiandien. Tiksliau, ji manė galėsianti pašalinti antrąjį prieštaravimą, išspręsdama pirmąjį. Tačiau, manydamas, kad panaikino Kanto skirstymą į daiktus savaime ir subjektą, Hėgelis tik dar labiau jį paaštrino, sustiprindamas iki prieštaravimo ir paversdamas šį kraštutinumą pasiekiantį ir perdėtą prieštaravimą istorijos varikliu. Tai, kas XVII a. buvo perskyra, XVIII a. virsta atskyrimu, o XIX a. visišku prieštaravimu, kuris tampa visos intrigos varomąja jėga. Kas geriau galėtų pailiustruoti moderniųjų paradoksą? Dialektika dar labiau padidina prarają tarp objekto ir subjekto polių, bet kadangi galiausiai šią prarają įveikia ir panaikina, ji įsivaizduoja pranokusi Kantą! Ji kalba tik apie tarpininkavimus, ir vis dėlto tarpininkavimai, kurių apstu jos grandiozinėje istorijoje, tėra tarpiniai etapai, kuriais perduodamos grynai ontologinės savybės: arba dvasia (dešinioji pakraipa), arba materija (kairioji pakraipa). Galų gale, jei ir yra pora, kurios niekas negali sutaikyti, tai – gamtos ir dvasios polių pora, nes pati jų priešpriešа išsaugoma ir panaikinama, o tiksliau – paneigiama. Vargu ar kas galėtų būti dar modernesnis. Be jokios abejonės, didžiausi mūsų modernizuotojai buvo dialektikai, ir jie buvo galingi, nes išties atrodė, jog jie sutelkė visą pažinimą bei praeitį ir pasinaudojo visomis kritikos priemonėmis.

5 pav.



Tačiau kvaziobjektų ir toliau daugėjo – pirmosios, antrosios, trečiosios pramonės revoliucijos pagimdytų pabaisų, socializuotų faktų ir žmonių, tapusių gamtinio pasaulio elementais. Vos spėjusios susiformuoti, visumos ir vėl per visas siūles suirdavo. Istorijos pabaigos netrukdė nepaisant nieko ir toliau tęstis istorijai.

Fenomenologija paskutinį kartą įvedė dar vieną didelį atotrūkį, bet ji atsikratė šiokio tokio balasto – abiejų grynos sąmonės ir gryno objekto polių, ir tikrąja to žodžio prasme išsitiesė viduryje, bandydama savo šešėliu uždengti žiojinčią prarają, nors ir nujautė, kad jau nebegalės jos panaikinti. Modernusis paradoksas buvo dar kartą paaštrintas. Intencionalumo sąvoka neatpažįstamai pakeitė perskyrą, atskyrimą, prieštaravimą, paversdama juos neįveikiama įtampa tarp objekto ir subjekto. Dialektikos viltys žlugo, nes ši įtampa neišsprendžiama. Fenomenologai mano pranokę Kantą, Hėgelį ir Marksą, nes jie nebesuteikia jokios esmės nei grynam subjektui, nei grynam objektui. Jie mano, kad kalba tik apie tarpininkavimus, kurie

nėra susiję su jokiais poliais. Ir visgi jie nubrėžia vieną liniją tarp polių, kurie jau beveik nieko nebereiškia. Šie nerimastingi modernizuotojai per vis platėjančią prarają permeta tik menką lieptelį – „ko nors suvokimą". Jie negalėjo atlaikyti spaudimo. Ir neatlaikė. Tuo pat metu šią neįmanomą krizę, šią kankinančią priešybių kovą simbolizuoja dvigubas Bašlaro darbas: jis dar labiau pabrėžia mokslų objektyvumą, atsirandantį dėl visiško atitrūkimo nuo sveiko proto, ir pernelyg sureikšmina objekto neturinčios vaizduotės galią, atsirandančią dėl epistemologinių lūžių.

Pabaigų pabaiga

Šios istorijos tęsinys nejučiomis tampa komiškas. Kuo labiau auga didžiojo atotrūkio įtampa, tuo labiau visa tai tampa panašu į ekvilibristo numerį. Iki tol visos didžiosios filosofijos kryptys buvo rimtos ir giliamintiškos: jos grindė, tyrinėjo, lydėjo milžinišką kvaziobjektų dauginimąsi ir nepaisant nieko norėjo tikėti, kad įmanoma visus juos apžioti ir suvirškinti. Kalbėdamos vien apie grynumą, jos siekė tik suvokti hibridų darbą. Visi šie mąstytojai aistringai domėjosi tiksliaisiais mokslais, technika ir ekonomika, nes juose matė ir pavojų sau, ir išsigelbėjimą. O ką galima pasakyti apie po jų atsiradusias filosofijos kryptis? Pirmiausia, kaip derėtų jas vadinti? Moderniomis? Ne, nes jos nebesistengia laikytis abiejų grandinės galų. Postmoderniomis? Dar ne – toliau bus blogiau. Pavadinkime jas ikipostmoderniomis, nes jos žymi perėjimą. Tai, kas buvo tik perskyra, atskyrimas, vėliau prieštaravimas, neįveikiama įtampa, jos paaštrina iki nebendramatiškumo.

Tai, kad subjektų ir objektų pasaulių negalima matuoti vienu matu, teigė jau modernioji Konstitucija, bet ji bemat panaikindavo šį atstumą, nes realiai elgėsi priešingai, vienu matu matuodama žmones ir daiktus, daugindama tarpininkus ir vadindama juos tarpiniais etapais. O ikipostmodernieji iš tiesų tiki, kad kalbantis subjektas nėra bendramatis gamtiniam objektui ir techniniam veiksmingumui, arba turi tokiu tapti, jei dar nėra pakankamai nebendramatis. Taip jie sunaikina modernybės projektą, nors tvirtina jį atgaivinantys: jie laikosi tos Konstitucijos dalies, kurioje kalbama apie grynumą, tačiau nepaiso kitos, kurioje užsiimama hibridizavimo praktika. Jie įsivaizduoja, kad tarpininkų nėra, tiesiog negali būti. Subjektų pusėje jie išranda šneką, hermeneutiką, prasmę, o daiktų pasaulį palieka iš lėto nykti. Žinoma, kitoje veidrodžio pusėje mokslininkai ir technokratai laikosi simetriško požiūrio. Kuo sparčiau rezga savo tinklus hermeneutika, tuo sparčiau natūralizmas rezga savuosius. Bet šis istorijos

perskyrų kartojimasis tampa karikatūra: Šanžė su neuronais atsiduria vienoje pusėje, Lakanas su psichoanalizės objektais – kitoje. Ši dvynių pora nebesiekia moderniųjų tikslo, nes jie nebesistengia nagrinėti paradokso, kurį sudaro hibridų dauginimas draudžiant patį jų egzistavimą.

Dar blogiau, kai modernybės projektas ginamas nuo išnykimo pavojaus. Šio beviltiško bandymo autorius – Habermasas (Habermas, 1988). Ar jis nori parodyti, kad niekas niekada iš esmės neskyrė žmonių ir daiktų? Ar jis vėl imasi modernybės projekto, įrodinėdamas, jog po Konstitucijos tvirtinimais glūdi tam tikra praktika? Priešingai, jis mano, kad didžiausias pavojus kyla tuomet, kai kalbantys ir mąstantys subjektai painiojami su grynu natūraliu ir techniniu racionalumu, kurį leidžia senoji sąmonės filosofija! „Ne kartą lemiamu momentu jau esu sakęs, kad objektų pažinimo paradigmą reikia pakeisti galinčių kalbėti ir veikti subjektų bendro sutarimo paradigma“ (p. 350). Jei kas nors kada ir apsiriko dėl savo priešų tapatybės, tai tik šis į XX a. perkeltas kantizmas, besistengiantis padidinti prarają tarp subjekto pažįstamų objektų ir komunikacinio proto. Senoji sąmonė turėjo bent tą privalumą, kad buvo nukreipta į objektą, ir todėl ji priminė dirbtinę abiejų konstitucinių polių kilmę. Bet Habermasas nori abu polius paversti nebendramačiais kaip tik tada, kai kvaziobjektai taip dauginasi, kad tarp jų sunku būtų rasti bent vieną, nors šiek tiek panašų į laisvą kalbantį subjektą arba sudaiktintą gamtinį objektą. Kantui tai nepavyko dar per pirmąją pramonės revoliuciją, tai kaip galėjo pavykti Habermasui po šeštosios ar septintosios? Be to, senasis Kantas dar prisluoksniavo tarpinių etapų, kurie leido jam atkurti perėjimus tarp noumenų ir transcendentalinio ego. O tai visiškai negalimas dalykas, kai techninis protas turi būti kiek įmanoma atitolintas nuo laisvos žmonių diskusijos.

Ikipostmoderniuosius galima palyginti su feodaline reakcija pačioje Prancūzijos senojo režimo pabaigoje: niekada garbės jausmas nebuvo taip sureikšmintas ir kilmingo kraujo ketvirčiai nebuvo skaičiuojami taip skrupulingai, nors jau buvo kiek per vėlu radikaliai atskirti kilminguosius nuo trečiojo luomo. Ir dabar jau kiek per vėlu vėl vykdyti kopernikišką revoliuciją ir tvirtinti, jog viskas sukasi aplink intersubjektyvumą. Habermasas ir jo sekėjai palaiko modernybės projektą tik susilaikydami nuo bet kokių empirinių tyrimų (Habermas, 1987). Jei jie tuo užsiimtų, tuomet trečiasis luomas per greit taptų regimas ir pernelyg glaudžiai susipintų su vargšais kalbančiais subjektais. Tegul sau žūsta tinklai – kad tik atrodytų, jog triumfuoja komunikacinis protas.

Vis dėlto Habermasas išlieka sąžiningas ir vertas pagarbos. Net ir šioje modernybės projekto karikatūroje dar galima atpažinti nublankusią XVIII a. Švietimo epochos šviesą arba XIX a. kritikos aidą. Net ir

šiame siekime žūtbūt atskirti objektyvumą nuo komunikacijos galima įžvelgti pėdsaką, priminimą, randą, liudijantį, jog toks atskyrimas neįmanomas. Su postmoderniųjų atėjimu modernybės projekto atsisakoma visiškai. Neradau pakankamai neigiamo žodžio apibūdinti šiam judėjimui – tiksliau, šiam intelekto sąstingiui, kuriuo žmonės ir nežmonės paliekami likimo valiai. Tai jau nėra tiesiog nebendramatiškumas, o visiškas nebendramatiškumas.

Postmodernaus mąstymo ir projekto pralaimėjimą galima pailiustruoti vienu pavyzdžiu. „Aš, kaip filosofas, pateikiu katastrofos suvestinę", atsakė Žanas Fransua Liotaras, kai geriausių norų skatinami mokslininkai paprašė jo apmąstyti mokslą ir žmonių kolektyvą jungiantį ryšį:

> „Aš tik teigiu, kad mokslo plėtroje nėra nieko žmogiško. Galbūt mūsų smegenys yra tik laikina sudėtingų struktūrų kūrimo terpė. Tuomet reikėtų atriboti šį kūrimo procesą nuo jo ligšiolinės terpės. Esu įsitikinęs, kad jūs [mokslininkai!] kaip tik tai ir darote. Informatika, genų inžinerija, fizika ir astrofizika, astronautika, robotų technika jau siekia išsaugoti sudėtingas struktūras tokiomis gyvenimo sąlygomis, kurios nebepriklausytų nuo gyvybės Žemėje. Bet aš nematau, kuo tai gali būti žmogiška, jeigu žmogiškumu laikysime kolektyvus su jų kultūrinėmis tradicijomis, per tam tikrą laikotarpį nusistovėjusiomis tam tikrose šios planetos vietose. Nė akimirkos neabejoju, kad šis „nežmogiškas" procesas be griaunamojo poveikio gali turėti ir tam tikros naudos žmonijai. Tačiau tai neturi nieko bendro su žmogaus išsilaisvinimu." (Lyotard, 1988, p. XXXVIII)

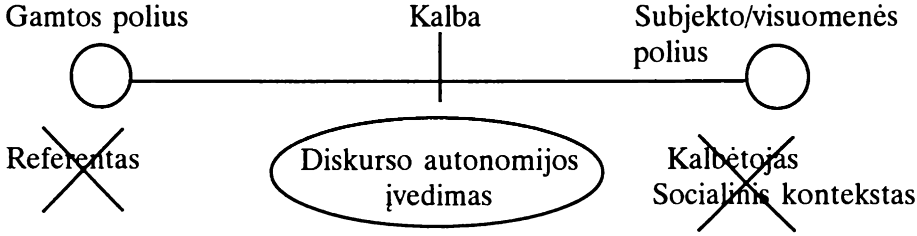
Tokios katastrofinės suvestinės nustebintiems mokslininkams, kurie vis dar tiki filosofų naudingumu, Liotaras atsako: „Manau, kad jums teks ilgokai mūsų palūkėti!" Vis dėlto tai postmodernizmo (Hutcheon, 1989), o ne filosofijos žlugimas. Postmodernieji dar laiko save moderniais, nes priima visišką materialaus bei techninio pasaulio ir kalbančių subjektų kalbinių žaidimų atskyrimą. Bet jie klysta, nes tikrieji modernieji visuomet patyliukais daugino tarpinius etapus, mėgindami apmąstyti milžinišką hibridų dauginimąsi ir kartu jų gryninimą. Mokslai visuomet buvo ne mažiau glaudžiai susiję su kolektyvais nei Boilio siurblys su Hobso Leviatanu. *Kaip tik dvigubas prieštaravimas ir yra modernus: viena vertus, dviejų konstitucinių garantijų prieštaravimas, kita vertus, šios Konstitucijos ir tarpininkavimo praktikos prieštaravimas.* Tikėdami visišku trijų terminų atskyrimu, nuoširdžiai tikėdami, kad mokslininkai – tai ateiviai iš kosmoso, postmodernieji iš tiesų pribaigia modernizmą, visiems laikams pašalindami jo mechanizmą varančią spyruoklę.

Apie postmoderniuosius galima pasakyti tik vieną teigiamą dalyką: po jų jau nieko nebėra. Užuot tarę paskutinį žodį, jie simbolizuoja pabaigų pabaigą, tai yra būdų užbaigti ir judėti pirmyn, dėl kurių stulbinamu greičiu atsirasdavo nauja vis radikalesnė ir revoliucingesnė kritika, baigtį. Kaip galima judėti pirmyn, kai nebeliko įtampos tarp gamtos ir visuomenės? Ar reikės įsivaizduoti kokį nors visišką supernebendramatiškumą? „Postmodai“, kaip juos vadina šmaikštieji anglai, yra istorijos pabaiga, ir juokingiausia, kad jie tikrai tuo tiki. O kad parodytų nesą naivūs, tvirtina, jog džiaugiasi šia pabaiga! „Iš mūsų nieko nebesitikėkite.“ Tai jau tikrai ne. Bet jie ne ką labiau pajėgūs užbaigti istoriją, nei nebūti naivūs. Jie tiesiog atsidūrė toje aklavietėje, kurioje atsiduria avangardas, už kurio nugaros nebėra jokios kariuomenės. Leiskime jiems numigti iki tūkstantmečio pabaigos, kaip to nori Bodrijaras, ir imkimės kitų dalykų. Tiksliau, grįžkime atgal. Gana eiti pirmyn.

Semiotiniai posūkiai

Kol modernizuojančiosios filosofijos didino atotrūkį tarp abiejų Konstitucijos polių, siekdamos įtraukti kvaziobjektų dauginimąsi, atsirado kita vis didėjančios tarpinės erdvės užėmimo strategija. Užuot sutelkusi dėmesį į gryninimo veiklos kraštus, ji sutelkė dėmesį į vieną iš gryninimo tarpininkų – kalbą. Kad ir kaip vadintume šias filosofijos kryptis: „semiotika“, „semiologija“ ar „lingvistiniu posūkiu“, visų jų tikslas yra paversti diskursą ne skaidriu tarpiniu etapu, susiejančiu žmogiškąjį subjektą su gamtos pasauliu, o tarpininku, nepriklausomu nei nuo gamtos, nei nuo visuomenės. Šiam prasmės sferos autonomijos įvedimui pastarąją pusę amžiaus pasišventė geriausi mūsų laikų protai. Jie taip pat atvedė mus į aklavietę, bet ne todėl, kad, anot šiandienos modernistų reakcijos, „pamiršo žmogų“ arba „atsisakė referencijos“, o todėl, kad patys apsiribojo vien diskursu.

6 pav.



Šios filosofijos kryptys manė, kad įvesti prasmės autonomiją galima tik suskliaudus, viena vertus, referencijos į gamtos pasaulį klausimą, o kita vertus, kalbančių bei mąstančių subjektų tapatybę. Jiems kalba vis dar užima moderniosios filosofijos tarpinę erdvę (Kanto filosofijoje fenomenų susidūrimo erdvė), tačiau užuot tapusi daugiau ar mažiau skaidri arba daugiau ar mažiau neregima, daugiau ar mažiau tiksli arba daugiau ar mažiau nepatikima, ji užėmė visą tą erdvę. Kalba tapo pati sau įstatymu ir savo pasauliu. „Kalbos sistema", „kalbiniai žaidimai", „signifikantas", „raštas", „tekstas", „tekstualumas", „pasakojimai", „diskursas" – štai keletas Ženklų imperiją apibūdinančių terminų. Kol modernizuojančiosios filosofijos vis didino atotrūkį tarp objektų ir subjektų, paversdamos juos nebendramačiais, kalbos, diskurso ar teksto filosofijos užėmė likusią laisvą tarpinę erdvę, manydamos esančios labai nutolusios nuo gamtų ir visuomenių, kurias suskliaudė (Pavel, 1986).

Jų didybę sudaro tai, kad jos, atsiribojusios nuo dvigubos referento ir kalbančiojo subjekto tironijos, išplėtojo sąvokas, leidžiančias atgauti orumą tarpininkams, kurie nebėra tik paprasti tarpiniai etapai arba priemonės, pernešančios prasmę nuo gamtos iki kalbėtojų arba nuo kalbėtojų iki gamtos. Prasmę sukuria tekstas ir kalba. Jie netgi sukuria vidines diskurso referencijas ir jame esančius kalbėtojus (Greimas ir Courtès, 1979). Tam, kad sukurtų gamtas ir visuomenes, jiems reikia tik savęs, o vienintelė jų medžiaga – tai pasakojimų forma. Atsižvelgdami į signifikanto pirmumą, signifikatai sukasi aplink jį nebeturėdami jokių privilegijų. Tekstas tampa pirminiu, o tai, ką jis išreiškia ir perteikia, – antraeiliu dalyku. Kalbantieji subjektai tampa fikcijomis, kurias sukuria prasmės efektai, o autorius tėra tik savo paties raštų artefaktas (Eco, 1985). Objektai, apie kuriuos kalbama, tampa tik tikrovės efektais, slystančiais rašto paviršiumi. Viskas tampa ženklu ir ženklų sistema, architektūra ir virtuve, mada ir mitologijomis, politika ir net pačia pasąmone (Barthes, 1985).

Didžioji šių filosofijos krypčių silpnybė ta, kad autonomizuoto diskurso ir gamtos arba subjekto/visuomenės, kurių ji net nepalietė, laikinai atidėdama juos į šalį, tarpusavio ryšiai tapo dar sudėtingesni. Iš tiesų sunku ilgą laiką tikėti, kad mes esame pats save rašantis tekstas, pats savaime kalbantis diskursas, signifikantų žaismas be signifikatų. Ženklų imperija gyvavo ne ilgiau nei Aleksandro, ir ją taip pat pasidalijo jos generolai (Pavel, 1988). Kai kurie iš jų norėjo, kad autonominė kalbos sistema taptų mažiau beprotiška, sugrąžindami kalbantįjį subjektą arba net socialinę grupę, ir todėl jų žvilgsnis nukrypo į senąją sociologiją. Kiti norėjo, kad semiotika taptų ne tokia absurdiška, sugrąžindami sąlytį su referentu, ir nusprendė pririšti diskursą prie mokslo arba sveiko proto pasaulio. So-

ciologizavimas, natūralizavimas – pasirinkimas nedidelis. Treti toliau laikėsi pirminės Imperijos idėjos ir ėmėsi patys save dekonstruoti, vieną autonominį paaiškinimą po kito, kol nieko nebeliko.

Šis esminis posūkis mus išmokė, kad vienintelis būdas išvengti simetriškų natūralizavimo ir sociologizavimo spąstų yra suteikti kalbai autonomiją. Kaip galima be jos išskleisti šią tarpinę erdvę tarp gamtų ir visuomenių, patalpinant ten kvaziobjektus, kvazisubjektus? Semiotikos siūlo puikų įrankių rinkinį, leidžiantį sekti kalbinių tarpininkavimų pėdomis. Tačiau išvengdamos dvigubos ryšio su referentu ir kontekstu problemos, jos neleidžia mums sekti paskui kvaziobjektus iki pat galo. Pastarieji, kaip jau minėjau, yra tiek realūs, tiek diskursiniai, tiek socialiniai. Jie priklauso gamtai, kolektyvui ir diskursui. Jei diskursui suteiksime autonomiją, palikdami gamtą epistemologams, o visuomenę – sociologams, vėl sujungti šiuos tris šaltinius taps nebeįmanoma.

Postmodernybė atsirado dėl to, kad buvo norima sugretinti tris didžiąsias kritikos priemones – gamtą, visuomenę ir diskursą, jų nesujungiant. Jeigu jas laikysime skyrium ir atskirsime nuo hibridų kūrimo proceso, moderniojo pasaulio vaizdas bus išties bauginantis: visiškai vienalytė gamta ir technika, visuomenė, kurią sudaro tik atspindžiai, regimybės bei iliuzijos, diskursas, kurį sudaro tik su niekuo nesusiję prasmės efektai. Tikrai būtų dėl ko paleisti sau kulką į kaktą. Štai iš kur kyla juoda postmoderniųjų neviltis, pakeitusi jų pirmtakų, absurdo meistrų, baugią neviltį. Vis dėlto jie niekada nebūtų nusiritę iki tokios pajuokos ir apsileidimo, jei, be viso kito, nebūtų įtikėję, kad pamiršo Būtį.

Kas pamiršo Būtį?

Iš pradžių skirtumo tarp Būties ir esinių mąstymas atrodė pakankamai gera priemonė priglobti kvaziobjektams, ir jis papildė modernizuojančiųjų filosofijų bei lingvistinių posūkių siūlomų priemonių visumą. Kvaziobjektų negalima priskirti nei gamtai, nei visuomenei, nei subjektui, nei kalbai. Dekonstruodamas metafiziką (tai yra atskirai paėmus moderniąją Konstituciją), Heidegeris nurodo centrinį tašką, ant kurio viskas laikosi ir kuris yra nutolęs tiek nuo subjektų, tiek nuo objektų. „Labiausiai stebina šito būties mąstymo paprastumas. Kaip tik jis atstumia mus nuo savęs.“[12]

---

[12] *Martynas Heidegeris.* „Apie humanizmą“ in Gėrio kontūrai. Vilnius: Mintis, 1989, p. 257. Vertė Arvydas Šliogeris (vert. past.).

(p. 167) Sukdamasis aplink šią bambą, šį omfalą, filosofas išties tvirtina egzistuojant sąsają tarp metafizinio gryninimo ir tarpininkavimo. „Mąstymas nužengs į savo pirmykštės esmės skurdą. Mąstymas sutelks kalbą į paprastą sakymą. Kalba yra būties kalba, taip pat kaip debesys yra dangaus debesys.“[13] (Heidegger, 1964, p. 172)

Tačiau filosofas bemat praranda šį gražų paprastumą. Kodėl? Naudodamasis istorijos gudrybe, jis pats nurodo to priežastį pagiriamajame žodyje Herakleitui. Herakleitas glaudžiasi prie krosnies. *„Einai gar kai entautha theous.“* „Ir čia gyvena dievai“ atsakė jis atėjusiems jo aplankyti, kai šie nustebo išvydę jį besišildantį kaip paprastą mirtingąjį. *„Auch hier nämlich wesen Götter an.“* (p. 145) Taip pat ir Heidegeris bei jo epigonai Būtį tikisi rasti tik vaikščiodami keliais, kurie iš „juodojo miško“ – Švarcvaldo niekur neveda. Kitur – dykynė. Dievai negali būti technikoje – šioje būties postatoje (*Ge-Stell*), šioje neišvengiamoje lemtyje (*Geschick*), šiame didžiausiame pavojuje (*Gefahr*). Nereikia ieškoti jų ir moksle, nes jo esmė sutampa su technikos esme. Jų nėra politikoje, sociologijoje, psichologijoje, antropologijoje, istorijoje, o istorija yra Būties istorija, ir jos epochos skaičiuojamos tūkstantmečiais. Dievų negali būti ekonomikoje, kuri yra vien skaičiavimas, visiems laikams įklimpusi tarp esinių ir rūpesčių. Jų taip pat nėra nei filosofijoje, nei ontologijoje, kurios jau prieš 2500 metų pamiršo savo lemtį. Todėl Heidegeris į modernųjį pasaulį žvelgia taip, kaip atėję smalsuoliai žvelgė į Herakleitą – su panieka.

Ir vis dėlto „ir čia gyvena dievai“: hidroelektrinėje ant Reino krantų, subatominėse dalelėse, „Adidas“ sportbačiuose taip pat, kaip ir amatininko išskobtose senovinėse medinėse klumpėse, žemės ūkio versle taip pat, kaip ir senajame kraštovaizdyje, krautuvininkų skaičiavimuose taip pat, kaip ir širdį veriančiose Helderlyno eilėse. Bet kodėl filosofai jų nebeatpažįsta? Todėl, kad tiki tuo, ką apie save teigia Konstitucija. Šis paradoksas jau nebeturėtų mūsų stebinti. Modernieji iš tiesų teigia, kad technika yra grynai instrumentinis valdymas, mokslas – gryna postata ir eksploatavimas (*Das Ge-Stell*), kad ekonomika yra grynas skaičiavimas, kapitalizmas – gryna reprodukcija, o subjektas – gryna sąmonė. Jie tai teigia, tačiau nereikia jais beatodairiškai tikėti, nes tai, ką jie tvirtina, sudaro tik pusę moderniojo pasaulio – tai gryninimo procesas, kuriuo distiliuojama tai, kas sukuriama hibridizavimu.

Kas pamiršo Būtį? Niekas ir niekada jos nepamiršo, nes antraip gamta tikrai būtų „eksploatuojama kaip atsargų sandėlis“. Apsidairykite aplink:

[13] Ibid., p. 259.

moksliniai objektai juda ir kaip subjektai, ir kaip objektai, ir kartu kaip diskursas. Tinklai pilni būties. O mašinose glūdi subjektai ir kolektyvai. Kaip esinys galėtų prarasti savo trūkį, savo skirtingumą, savo neužbaigtumą, savo ženklą? To niekas niekada negali, antraip reikėtų įsivaizduoti, kad mes iš tiesų buvome modernūs.

Bet gal kas nors visgi pamiršo būtį? Taip – tas, kuris tikrai tiki, kad Būtis iš tiesų buvo pamiršta. Kaip sako Levi-Strosas, laukinis yra visų pirma tas, kuris tiki laukiniais. Tie, kas empiriškai netyrinėjo mokslų, technikos, teisės, politikos, ekonomikos, religijos, grožinės literatūros, pametė Būties pėdsakus, išsibarsčiusius esiniuose. Jei, niekindami empirizmą, numosite ranka į tiksliuosius mokslus, po to į humanitarinius mokslus, tradicinę filosofiją bei į kalbos mokslus ir nekišite nosies iš savojo miško, išties pajusite tragišką stoką. Tačiau būtent jūs patirsite stoką, o ne pasaulis. Šią akį rėžiančią silpnybę Heidegerio epigonai pavertė stiprybe. „Mes nežinome nieko empirinio, tačiau tai nesvarbu, nes jūsų pasaulyje nėra Būties. Mes nuo visko apsaugosime Būties mąstymo liepsnelę, o jūs, kurie turite visa kita, neturite nieko.“ Priešingai, mes turime viską, nes turime būtį, esinius ir niekada nepamiršome skirtumo tarp būties ir esinių. Mes vykdome neįmanomą projektą, kurį pradėjo Heidegeris, tikėjęs tuo, ką apie save teigia modernioji Konstitucija, ir nesupratęs, kad kalbama tik apie pusę didžiulio mechanizmo, kuris niekada neatitrūko nuo senosios antropologijos matricos. Niekas negali pamiršti būties, nes niekada nebuvo moderniojo pasaulio, o kartu ir metafizikos. Mes vis dar esame ikisokratikai, ikikantininkai, ikinyčininkai. Jokia radikali revoliucija negali mūsų atskirti nuo šių praeičių. Taip, Herakleitas rodo kelią geriau nei Heidegeris: „*Einai gar kai entautha theous.*“

Praeinančio laiko pradžia

Taigi kvaziobjektų dauginimasis buvo sutiktas pasitelkiant tris skirtingas strategijas: pirmiausia, vis labiau aštrinamą skirtumą tarp gamtos poliaus (daiktų savaime) ir visuomenės arba subjekto poliaus (žmonių santykių); antra, kalbos arba prasmės savarankiškumą; ir galiausiai vakarietiškosios metafizikos dekonstrukciją. Keturios priemonių visumos leidžia kritikai sumaišyti savo rūgštis: natūralizavimas, sociologizavimas, pavertimas diskursu ir galiausiai Būties užmarštis. Nė viena iš šių priemonių visumų atskirai paimta neleidžia suprasti moderniojo pasaulio. Apjungus jas, tačiau laikant atskirai, būna dar blogiau, nes tai veda į neviltį, kurios simptomas – postmodernizmas. Visas šias kritikos priemones vienija tai,

kad jos neatlieka kartu ir hibridų dauginimosi, ir gryninimo procesų. Norint išsivaduoti iš postmoderniesiems būdingų dvejonių, pakanka pasinaudoti visomis šiomis priemonėmis, bet sujungti jas taip, kad jos leistų iš arti stebėti kvaziobjektus arba tinklus.

Tačiau kaip galima suderinti kritikos priemones, kurios išsirutuliojo tik dėl jų tarpusavio nesutarimų? Turime grįžti atgal ir apibrėžti intelektualiąją erdvę, kuri būtų pakankamai plati ir apimtų tiek gryninimo, tiek tarpininkavimo užduotis, kitaip tariant, tiek oficialiąją, tiek neoficialiąją moderniojo pasaulio dalis. Tik kaip grįžti atgal? Argi modernusis pasaulis nėra pažymėtas vienakrypčio laiko ženklu? Argi jis nesuryja praeities? Argi visiems laikams nenutraukia su ja ryšio? Argi dabartinės prostracijos priežastis nėra padarinys „post“ modernios epochos, neišvengiamai pakeitusios ankstesniąją, kuri savo ruožtu per kelis katastrofiškus poslinkius pakeitė ikimoderniąsias epochas? Argi istorija dar nėra baigta? Norėdami suteikti pastogę kvaziobjektams ir jų Konstitucijai, privalome apsvarstyti moderniųjų laiko struktūrą. Kadangi atsisakome ateiti „po“ postmodų, mes negalime sugrįžti į nemodernųjį pasaulį, kurio niekad nebuvome palikę, jei nepakeisime pačios laiko tėkmės.

Mat laikas taip pat turi ilgumą ir platumą. Niekas nėra išreiškęs šios idėjos geriau nei Šarlis Pegi savo „Klėjoje“, gražiausioje iš meditacijų apie istorijų susimaišymą (Péguy, 1961). Kalendorinis laikas išdėsto įvykius laikydamasis nustatytos datų sekos, tačiau istoriškumas išdėsto tuos pačius įvykius pagal jų intensyvumą. Istorijos mūza tai smagiai paaiškina, palygindama Viktoro Hugo „Burggrafus“ (laiko sankaupą be jokio istoriškumo) su trumpute Bomaršė fraze (tobulu istoriškumo be istorijos pavyzdžiu) (Latour, 1977):

> „Kai man sako, kad Hatas, Veronos markizo ir Noligo burggrafo Magnaus sūnus yra Gorlua, Sareko burggrafo Hato (nesantuokinio) sūnaus tėvas, aš nieko nesužinau, tarė ji [Klėja]. Aš jų nepažįstu. Ir niekada nepažinsiu. Bet kai man sako, kad Cherubinas mirė *per staigų forto, į kurį jis nebuvo paskirtas, šturmą*, štai tuomet aš išties kai ką sužinau. Ir puikiai suprantu, kas man sakoma. Slaptas virpulys įspėja mane, kad tikrai išgirdau.“ (p. 276)

Modernusis praeinantis laikas yra tik tam tikra istoriškumo forma. Iš kur atsirado mūsų idėja apie praeinantį laiką? Iš tos pačios moderniosios Konstitucijos. Antropologija mums primena, kad praeinantį laiką galima interpretuoti įvairiai: kaip ciklą arba kaip nuosmukį, kaip nuopuolį arba kaip nestabilumą, kaip grįžimą arba kaip nenutrūkstamą esatį. Pavadinkime šį praeinančio laiko interpretavimą laikiškumu, kad atskirtume jį nuo paties laiko. Moderniesiems būdinga suprasti praeinantį laiką kaip iš tiesų

sunaikinantį visą praeitį. Visi jie laiko save Atila, kuriam praėjus nebeatauga žolė. Jie jaučiasi ne per keletą amžių nutolę nuo viduramžių, bet atskirti nuo jų kopernikiškų revoliucijų, epistemologinių lūžių, episteminių pertrūkių, kurie yra tokie radikalūs, kad juose iš tos praeities nieko nebeišlieka – ir nebeturi išlikti.

> „Ši progreso teorija iš esmės yra taupomųjų bankų teorija, tarė Klėja. Visuotinai ir universaliai ji mano esant ir sukuria milžinišką visuotinį taupomąjį banką, kuris yra vienas ir bendras visai žmonijai, didžiulį bendrą ir net visuotinį automatišką intelekto taupomąjį banką visai žmonijai, automatinį ta prasme, kad žmonija į jį tik dėtų ir niekada negalėtų pasiimti. O indėliai amžinai vis įsinešinėtų patys. Tokia yra progreso teorija. Ir tokia jo schema. Tai skečiamosios kopėčios." (Péguy, 1961, p. 129)

Kadangi viskas, kas jau praėjo, visiems laikams sunaikinama, modernieji iš tiesų jaučia negrįžtančią laiko strėlę, kapitalo kaupimą, progresą. Bet kadangi šis laikiškumas primetamas kitaip veikiančiai laiko sistemai, tarpusavio neatitikimo simptomų vis daugėja. Kaip jau seniai pastebėjo Nyčė, modernieji serga istorijos liga. Jie nori viską išlaikyti, viską datuoti, mat mano, kad visiems laikams nutraukė ryšius su savo praeitimi. Kuo daugiau įvyksta revoliucijų, tuo labiau jie stengiasi viską išsaugoti. Kuo labiau auga jų kapitalas, tuo daugiau visko jie saugo muziejuose. Maniakišką naikinimą atsveria ne mažiau maniakiškas siekimas išsaugoti. Istorikai po detalę atkūrinėja praeitį, ir jų kruopštumą lemia tai, kad ši praeitis yra prarasta amžiams. Bet ar mes taip nutolę nuo savo praeities, kaip kad manome? Ne, nes modernus laikiškumas neturi didelės įtakos praeinančiam laikui. Taigi praeitis išlieka ir netgi sugrįžta. Bet šis atgimimas moderniesiems nesuprantamas. Jie tai traktuoja kaip nuslopintų dalykų sugrįžimą. Laiko tai archaizmu. „Jei nepasisaugosime, sugrįšime į praeitį, vėl gyvensime tamsiuosiuose amžiuose", mano jie. Istorijos atkūrimas ir archaizmas – tai du simptomai, rodantys moderniųjų nepajėgumą panaikinti tai, ką jie turi panaikinti, kad galėtų pajusti, jog laikas eina.

Aiškindamas, kad revoliucijos bando sunaikinti praeitį, bet negali to padaryti, atrodau tikras reakcionierius. Taip yra todėl, kad moderniesiems, kaip ir jų priešams antimoderniesiems bei netikriems priešams postmoderniesiems, laiko strėlė juda tik viena kryptimi: galima eiti pirmyn, bet tuomet reikia nutraukti visus ryšius su praeitimi; galima nuspręsti grįžti atgal, bet tuomet reikia nutraukti visus ryšius su modernizatorių avangardu, kuris ryžtingai nutraukė ryšius su savo praeitimi. Šiam diktatui moderniųjų mąstymas pakluso iki keleto pastarųjų metų, nors tai, žinoma, neturėjo jokios įtakos tarpininkavimo praktikai, visuomet maišiusiai epo-

chas, žanrus ir mąstymo būdus, kurie buvo ne mažiau įvairiarūšiai nei ikimoderniųjų. Jei ir yra dalykas, kurio mes nepajėgiame padaryti, – tai būtent revoliucijos, nesvarbu, ar ji vyktų moksle, ar technikoje, ar politikoje, ar filosofijoje. Tačiau mes vis dar esame modernūs, kai interpretuojame šį faktą kaip nusivylimą, tarsi viską būtų užplūdęs archaizmas, tarsi jau nebebūtų sąvartyno, į kurį galima krauti viską, ką esame savyje nuslopinę. Mes vis dar esame postmodernūs, kai bandome nugalėti šį nusivylimą, it koliaže sugretindami visų laikų elementus, vienodai pasenusius ir nebemadingus.

Revoliucijos stebuklas

Kas sieja moderniąją laikiškumo formą ir moderniąją Konstituciją, kuri, nors tai ir nutyli, sujungia abi gamtos ir visuomenės asimetrijas ir leidžia daugintis hibridams? Kodėl modernioji Konstitucija verčia suvokti laiką kaip revoliuciją, kurią kaskart reikia pradėti iš naujo? *Todėl, kad ji nuslepia viską, kas susiję su gamtos objektais, o jų netikėtą pasirodymą paverčia stebuklu.*

Modernusis laikas – tai seka nepaaiškinamų pasirodymų, kuriuos sąlygoja skirtumas tarp mokslo arba technikos istorijos ir tiesiog istorijos. Kaip galima paaiškinti Boilio atradimus, nuslėpus Boilį ir Hobsą, jų ginčus, panaikinus siurblio sukūrimą, kolegų prijaukinimą, išbrauktojo Dievo atradimą, monarchijos atkūrimą Anglijoje? Tuomet oro įtampa iš niekur neatsiranda. Jos samprata atsiranda netikėtai ir visa iš karto. Norint paaiškinti tai, kas tampa didele paslaptimi, reikia sukurti laiko įvaizdį, kuris būtų suderinamas su šiuo stebuklingu ir netikėtu naujų, tačiau visada jau esančių dalykų pasirodymu ir žmogaus rankų kūriniais, kurių niekada nesukūrė joks žmogus. Radikalios revoliucijos idėja – vienintelis sprendimas, kurį rado modernieji, norėdami paaiškinti netikėtą jų Konstitucijos draudžiamų ir kartu leidžiamų hibridų pasirodymą, ir išvengti dar vienos baisybės: kad ir patys daiktai turi savo istoriją.

Visai pagrįstai galima manyti, kad politinės revoliucijos idėja pasiskolinta iš mokslinės revoliucijos idėjos (Cohen, 1985). Nesunku suprasti, kodėl. Kaip Lavuazjė chemija galėjo neatrodyti visiškai nauja, jei didysis mokslininkas sunaikino visus jos kūrimo pėdsakus ir nutraukė visus ryšius, siejančius ją su jo pirmtakais, kuriuos jis šitaip išstūmė užmarštin? Istorija piktai iš jo pasišaipė: jo gyvenimą nutraukė ta pati giljotina dėl to paties obskurantizmo (Bensaude-Vincent, 1989). Mokslo arba technikos naujovių genezė moderniojoje Konstitucijoje tokia paslaptinga tik todėl, kad

visuotinė vietinių ir sufabrikuotų dėsnių transcendencija tampa neįsivaizduojama ir turi tokia likti, nes kitaip kiltų skandalas. O žmonių istorija liks valdoma atsitiktinumo, pilna tik triukšmo ir įniršio. Taigi bus dvi skirtingos istorijos: viena be jokio istoriškumo, išskyrus visiškas revoliucijas arba epistemologinius lūžius, ir joje bus kalbama tik apie amžinus visada jau esančius dalykus, o kitoje – tik apie daugiau ar mažiau atsitiktinį arba daugiau ar mažiau ilgalaikį nuo daiktų atskirtų vargšų žmonių blaškymąsi.

Remiantis šia perskyra tarp atsitiktinio ir būtino, istoriško ir belaikio, nežmonių įsiveržimai – Pitagoro teorema, heliocentrizmas, sunkio jėga, garo mašina, Lavuazjė chemija, Pastero vakcinos, atominė bomba, kompiuteris – leis išskirti atskirus periodus moderniųjų istorijoje ir laikas kaskart bus skaičiuojamas nuo šių stebuklingų pradžių, supasaulietinant kiekvieną transcendentinių mokslų įsikūnijimą istorijoje. Žmonės skirs laikotarpius „prieš" ir „po" kompiuterio taip pat kaip metus „prieš Kristų" ir „po Kristaus". Su tuo pačiu balso virpesiu, su kokiu dažnai skelbiama apie modernųjį likimą, kalbama net apie „judėjiškai-krikščionišką laiko sampratą", nors tai anachronizmas, nes nei žydų mistikai, nei krikščionių teologijos neturėjo jokio polinkio į moderniąją Konstituciją. Jų laiko sistema buvo paremta Esatimi (t. y. Dievo esatimi), o ne vakuumo, DNR, lustų arba automatizuotų gamyklų atsiradimu.

Moderniame laikiškume nėra nieko „judėjiškai-krikščioniško". Laimė, nėra ir nieko tvaraus. Tai Vidurio imperijos projekcija tiesėje, kurią griežtas to, kas neturi istorijos, tačiau joje atsiranda (gamtiniai daiktai), atskyrimas nuo to, kas niekada neištrūksta iš istorijos (žmonių darbai ir jausmai), paverčia strėle. *Gamtos ir kultūros asimetrija tuomet tampa praeities ir ateities asimetrija.* Praeitis buvo daiktų ir žmonių painiava, ateitis jų daugiau nebepainios. Modernizavimą sudaro nuolatinis ištrūkimas iš tamsiųjų amžių, kai visuomenės poreikiai buvo painiojami su moksline tiesa, įžengiant į naują amžių, kai pagaliau bus aiškiai atskirta, kas priklauso belaikei gamtai ir kas kyla iš žmonių. Modernusis laikas atsiranda sutapatinant skirtumą tarp praeities ir ateities su kitu, daug svarbesniu skirtumu tarp tarpininkavimo ir gryninimo. Dabartį išryškina vienas po kito sekantys radikalūs lūžiai, revoliucijos, kurių kiekviena yra nepanaikinama užtvara, neleidžianti mums grįžti atgal. Savaime ši tiesė yra tokia pat bereikšmė kaip metronomo tiksėjimas. Ir vis dėlto kaip tik joje modernieji projektuoja kvaziobjektų dauginimąsi ir juos pasitelkę brėžia dvi linijas: vieną nukreiptą į viršų – tai progresas, o kitą nukreiptą į apačią – tai nuosmukis.

Praėjusios praeities pabaiga

Vis didesniu mastu pasitelkiant pasaulį ir kolektyvus išties auga mūsų gamtas ir visuomenes sudarančių veikėjų skaičius, bet šis pasitelkimas niekaip neleidžia manyti laiko eigą esant tvarkingą bei sistemingą. Tačiau dėl savo ypatingos laikiškumo formos modernieji naujų veikėjų dauginimąsi traktuoja arba kaip kapitalo ir pergalių kaupimą, arba kaip barbarų invaziją ir katastrofų virtinę. Progresas ir nuosmukis yra pagrindinės jų priemonės, ir jų abiejų kilmė ta pati. Ant kiekvienos iš šių trijų linijų galėsime surasti ir antimoderniuosius, kurie išlaiko moderniųjų laikiškumą, tik pakeičia jo kryptį. Kad panaikintų progresą ir degeneravimą, jie nori sugrįžti į praeitį – tarsi egzistuotų kokia nors praeitis!

Iš kur tas toks modernus įspūdis, kad gyvename naujame laike, nutraukusiame ryšius su praeitimi? Iš sąryšio, kartojimosi, kuriame nėra nieko laikiško (Deleuze, 1986). Negrįžtamos eigos įspūdis atsiranda tik susiejus daugybę mūsų kasdienį pasaulį sudarančių elementų. Praeinančio laiko, nenutrūkstamos iš praeities į ateitį nukreiptos tėkmės, skečiamųjų kopėčių įspūdį sukuria sisteminga jų sąsaja ir vienų elementų pakeitimas kitais, kurie tolesniame etape tampa lygiai taip pat susiję tarpusavyje. Kad laikas taptų tėkme, reikia, jog viskas judėtų tolygiu žingsniu ir vienus daiktus pakeistų kiti, taip pat gerai išrikiuoti. Ši disciplina ir yra moderniosios laiko sampratos pagrindas.

Oro siurblys pats savaime nėra nei modernus, nei sukeliantis perversmą. Jis susieja, apjungia ir naujai išdėsto begalę veikėjų, įskaitant kai kuriuos naujus ir nematytus, – Anglijos karalių, vakuumą, oro svorį – bet jų visų naujais nepavadinsi. Jų sąsaja nėra pakankami glaudi, kad galima būtų visiškai atsiriboti nuo praeities. Tam reikia papildomai rūšiuoti, tvarkyti ir skirstyti. Jei Boilio atradimus nagrinėtume amžinybės požiūriu ir jie dabar staiga užgriūtų Angliją, jei juos kartu su Galilėjaus ir Dekarto atradimais susietume į vieną „mokslinį metodą" ir jei galiausiai Boilio tikėjimą stebuklais atmestume kaip archajišką, susidarytų visiškai naujo moderniojo laiko įspūdis. Negrįžtančios laiko strėlės – progreso arba nuosmukio – sąvoka atsiranda ieškant vietos kvaziobjektams, kurių dauginimosi modernieji negali paaiškinti. Laiko tėkmės negrįžtamumas susijęs su mokslų ir technikos transcendencija, nes jų išties neįmanoma suprasti. Tai klasifikavimo priemonė, kuria siekiama nuslėpti gėdingą gamtą ir visuomenę sudarančių esybių kilmę. Modernieji panaikina viską, kas susiję su hibridais, ir nevienalyčius pertvarkymus interpretuoja kaip sistemingas visumas, kur viskas neatsiejamai susiję. Mo-

dernizuojantis progresas įmanomas tik tada, kai visi pagal kalendorių vienalaikiai elementai priklauso tam pačiam laikui. Tam šie elementai turi sudaryti užbaigtą ir atpažįstamą sistemą. Tuomet ir tik tuomet laikas yra nepertraukiama, į priekį judanti tėkmė, ir modernieji vadina save jos avangardu, o antimodernieji – ariergardu.

Ši tvarka suyra, kai kvaziobjektai supina į viena skirtingas epochas, ontologijas ir žanrus. Istorinis laikotarpis bemat ima atrodyti it didžiulis šiupinys. Vietoj gražaus laminarinio tekėjimo dažniausiai atsiranda turbulentinis, pilnas sūkurių ir slenksčių. Iš negrįžtamo laikas virsta grįžtamu. Iš pradžių moderniesiems tai netrukdo. Visa, kas nežengia koja kojon su progresu, jie laiko archajišku, iracionaliu arba konservatorišku. O kadangi iš tiesų esama antimoderniųjų, kurie moderniųjų scenarijuje mielai atlieka jiems paskirtą reakcionierių vaidmenį, didžiam žiūrovų džiaugsmui vis dėlto gali būti vaidinamos didžiosios šviesaus, su obskurantizmu kovojančio progreso dramos (arba su nuosaikiu konservatizmu kovojančios pamišusios revoliucijos antidrama). Tačiau kad ir toliau funkcionuotų modernizuojantis laikiškumas, reikia, jog išliktų tvarkingos fronto linijos įspūdis. Taigi reikia, kad nebūtų per daug priešingai bylojančių pavyzdžių. Jei pastarieji dauginasi neregėtu greičiu, jau nebeįmanoma kalbėti apie archaizmą arba nuslopintų dalykų sugrįžimą.

Kvaziobjektų dauginimosi neatlaikė ne tik moderniųjų Konstitucija, bet ir modernusis laikiškumas. Moderniųjų veržimasis pirmyn baigėsi gal prieš dvidešimt ar dešimt metų, o gal ir prieš metus, kai padaugėjo išimčių, kurioms niekas nebegalėjo rasti vietos tolydžioje laiko tėkmėje. Visų pirma tai buvo postmoderniosios architektūros dangoraižiai, paskui Chomeinio islamo revoliucija, ir jau niekas nebegalėjo nuspręsti, ar visa tai vyksta per anksti, ar per vėlai. Nuo tol išimčių sparčiai daugėja. Niekas nebegali vienai sąryšingai grupei priskirti visų „vienam laikui" priklausančių veikėjų. Niekas jau nebežino, ar Pirėnų lokys, kolūkiai, aerozoliai, žalioji revoliucija, skiepai nuo raupų, žvaigždžių karai, musulmonų religija, kurapkų medžioklė, Prancūzijos revoliucija, paslaugų įmonės, Prancūzijos elektros tinklų profsąjungos, šalta branduolių sintezė, bolševizmas, reliatyvumas, slovėnų nacionalizmas ir t. t. yra nebemadingi, ar šiuolaikiniai, ar futuristiniai, ar belaikiai, ar nerealūs, ar nuolatiniai. Kaip tik šį laiko tėkmės sūkurį taip gerai abiejuose meno ir politikos avangardo judėjimuose pajuto postmodernieji (Hutcheon, 1989).

Tačiau kaip visada postmodernizmas – simptomas, o ne sprendimas: jis „atskleidžia modernybės kaip epochos, kurioje būtis redukuojama į *novum*..., esmę. Postmodernybė dar tik prasideda, o būties sutapatinimas su *novum*... vis dar meta ant mūsų savo šešėlį, kaip jau miręs Dievas, apie

kurį kalbama „Linksmajame moksle“[14] (Vattimo, 1987, p. 173). Postmodernieji išsaugo moderniąją struktūrą, bet išsklaido modernizuotojų į vieną tvarkingą būrį grupuotus elementus. Išsklaidydami jie elgiasi teisingai – bet kuris šiuolaikinis sambūris yra daugialaikis – bet jie klysta išsaugodami struktūrą ir tebetikėdami nuolatinių naujovių, kurių reikalavo modernizmas, būtinybe. Sumaišydami praeities elementus koliažo ir citavimo principu, postmodernieji pripažįsta, kad šios citatos labai pasenusios. Be to, kaip tik todėl, kad jos nebemadingos, postmodernieji jas iškapsto, norėdami šokiruoti senuosius avangardus, o šie jau nebežino, kuriam šventajam melstis. Bet nuo provokuojančios, tikrai praėjusios praeities citatos dar toli iki niekad neišnykusios praeities susigrąžinimo, pakartojimo ir pakartotinio susipynimo su ja.

Atranka ir daugialaikiškumas

Laimė, mes visai neprivalome išlaikyti modernaus laikiškumo ir jo radikalių perversmų sekos, antimoderniųjų, grįžtančių į tai, ką jie laiko praeitimi, ir jo dvigubo liaupsių bei raudų koncerto už ar prieš nuolatinį progresą, už ar prieš nuolatinį degeneravimą. Mes nesame visiems laikams susisaistę šia laikiškumo samprata, neleidžiančia suprasti nei praeities, nei ateities ir verčiančia mus nustumti užmarštin visus žmonių bei nežmonių trečiuosius pasaulius. Geriau manyti, kad modernieji laikai sustojo ir daugiau nebepraeina. Bet nereikia dėl to sielvartauti, nes tikroji mūsų istorija tik labai miglotai tebuvo susijusi su modernizatorių ir jų priešų jai primesta Prokrusto lova.

Laikas – tai ne bendra struktūra, o laikinas buvinių sąryšio rezultatas. Modernioji disciplina rinko, sukabinėjo, sistemino daugybę vienalaikių elementų, kad jie išliktų kartu ir taip būtų atsikratyta tų, kurie nepriklausė sistemai. Šis bandymas žlugo, ir žlugdavo visada. Dabar yra ir visada buvo tik elementai, kurių sistema neaprėpia, objektai, kurių data ir trukmė nėra apibrėžtos. Tai ne vien beduinai ar khungai, kurie sumaišo tranzistorius ir tradicinę elgseną, plastmasinius kibirus ir odines gertuves. Kokios šalies negalėtume pavadinti „kontrastų šalimi“? Visi mes sumaišome laikus. Visi vėl tapome ikimodernūs. Jei negalime progresuoti kaip modernieji, ar privalome regresuoti kaip antimodernieji? Ne, mes turime pereiti nuo vieno laikiškumo prie kito, nes savaime laikiškumas neturi nieko laikiško. Tai tik

[14] „Linksmasis mokslas“ – Frydricho Nyčės (*Friedrich Nietzsche*) knyga (vert. past.).

rūšiavimo būdas elementams susieti. Pakeitę klasifikavimo principą, gausime jau kitą tais pačiais įvykiais paremtą laiko sampratą.

Pavyzdžiui, tarkime, kad vienalaikius elementus grupuosime nebe linijos, o spiralės principu. Yra ir praeitis, ir ateitis, bet ateitis tampa visomis kryptimis besiplečiančiu apskritimu, o praeitis nebe pranokstama, o perimama, kartojama, apsupama, saugoma, perdėliojama, naujai interpretuojama ir pergrupuojama. Pagal spiralės ilgį nutolę vienas nuo kito elementai gali pasirodyti esą šalia, jei palyginsime jos kilpas. Ir atvirkščiai, pagal spiralės ilgį vienalaikiai elementai tampa labai nutolę, jei žiūrėsime skersinio pjūvio atžvilgiu. Tokia laiko samprata neverčia prikabinti „archajiškumo" ar „pažangos" etikečių, nes bet kuri vienalaikių elementų visuma gali susieti visų laikų elementus. Tokioje struktūroje mūsų veiksmai pagaliau pripažįstami kaip daugialaikiai.

Aš galbūt naudoju elektrinį grąžtą, bet taip pat ir plaktuką. Pirmasis atsirado prieš dvidešimt penkerius metus, o antrasis – prieš šimtus tūkstančių metų. Ar dėl to, kad maišau skirtingų laikotarpių veiksmus, laikysite mane „kontrastų" meistrautoju? Ar esu etnografinė keistenybė? Na gerai, pabandykite parodyti man moderniojo laiko atžvilgiu vienalytę veiklą. Kai kuriems iš mano genų 500 milijonų metų, kitiems – 3 milijonai, tretiems – 100 000, o mano įpročių amžius svyruoja nuo kelių dienų iki kelerių metų. Kaip sakė Pegi Klėja ir kaip paskui ją pakartojo Mišelis Seras, „mes esame laiko mainytojai ir maišytojai" (Serres, 1992). Mus apibūdina šie mainai, o ne kalendorius arba tėkmė, kurią mums sukūrė modernieji. Galite išrikiuoti burggrafus vieną paskui kitą į ilgiausią eilę, ir vis vien tai nebus laikas. Nusileiskite įstrižai, kad pajustumėte visą Cherubino mirties fakto intensyvumą, ir laikas bus jums duotas.

Tai gal mes tradiciški? Nė kiek ne labiau. Nusistovėjusios tradicijos idėja – tik iliuzija, kurią antropologai jau seniai išsklaidė. Visos nekintamos tradicijos pakito ne ką seniau nei užvakar. Didžioji dalis protėvių folkloro niekuo nesiskiria nuo „šimtamečio" škotų kilto, kuris atsirado tik XIX a. pradžioje (Hobsbawm, 1983), arba nuo mano gimtojo Burgundijos miestelio vyno degustacijos riterių draugijos, kurios tūkstantmečiam ritualui nėra nė penkiasdešimties metų. „Tautas be istorijos" išrado tie, kurie laikė saviškę iš esmės nauja (Goody, 1979). Iš tiesų pirmieji nuolat įvedinėja naujoves, o antrieji iš naujo vis išgyvena tas pačias revoliucijas ir tuos pačius nesutarimus. Niekas negimsta tradiciškas, o nusprendžia toks tapti įvesdamas naujovę po naujovės. Tapataus praeities pasikartojimo idėja ir visiško ryšių su praeitimi nutraukimo idėja – tai du simetriški tos pačios laiko sampratos rezultatai. Mes negalime sugrįžti į praeitį, susigrąžinti tradicijos, pasikartojimo, nes didžiosios nejudamos sritys yra atvirkštinis

mums šiandien jau nebepažadėtosios žemės – žengimo pirmyn, nuolatinio perversmo, modernizavimo – vaizdas.

Ką daryti, jei nebegalime eiti nei pirmyn, nei atgal? Nukreipti dėmesį kitur. Mes niekad ir nėjome nei pirmyn, nei atgal. Mes visada aktyviai atrinkinėjome skirtingiems laikams priklausančius elementus. Ir galime toliau juos atrinkinėti. Atranka sukuria laiką, o ne laikas – atranką. Modernizmas – ir jo anti- bei postmoderniosios pasekmės – tai tik nedaugelio visų vardu atlikta atranka. Jei mūsų, galinčių atgauti sugebėjimą atrinkti mūsų laiką sudarančius elementus, bus vis daugiau, mes susigrąžinsime judėjimo laisvę, kurią mums atsisakė suteikti modernizmas ir kurios mes niekada nebuvome iš tiesų praradę. Mes neišnyrame iš tamsios praeities, kurioje buvo painiojamos gamtos ir kultūros, ir neiname link ateities, kurioje abi visumas pagaliau aiškiai atskirs nuolatinis dabarties perversmas. Mes niekada nebuvome panirę į vienalytę kosminę tėkmę, kurios ištakos slypi ateityje arba amžių glūdumoje. Modernizacijos niekada nebuvo. Tai nėra ilgai kilęs potvynis, kuris šiandien atslūgsta. Potvynio niekada nebuvo. Mes galime imtis ko kito, t. y. sugrįžti prie daugybės dalykų, kurie visada vyko kitaip.

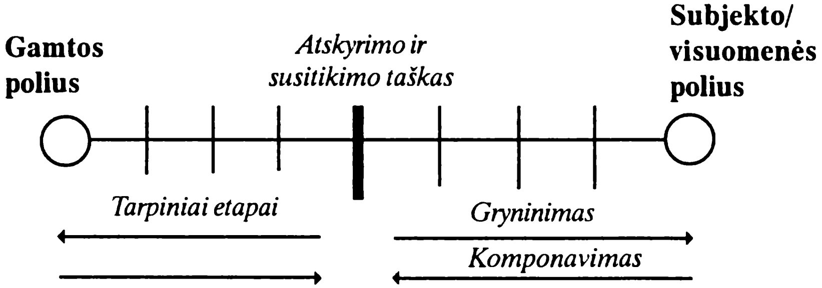
Kopernikiška kontrrevoliucija

Jei mums būtų pavykę ilgiau išlaikyti nustūmus į užnugarį žmonių minias ir nežmogišką aplinką, mes galbūt būtume galėję ir toliau tikėti, kad modernieji laikai iš tiesų eina ir praeina, nušluodami viską savo kelyje. Bet tai, kas buvo nuslopinta, sugrįžta. Žmonių minios ir vėl čia, suplaukusios tiek iš Rytų, tiek iš Pietų, taip pat ir be galo įvairios nežmogiškos minios, suplaukusios iš Visur. Jų nebegalima išnaudoti. Jų nebegalima pranokti, nes jau niekas jų nebepranoksta. Nėra nieko didesnio už mus supančią gamtą. Rytų Europos tautos jau nebėra tik jų proletariškasis avangardas. O trečiojo pasaulio minių jau niekas nebeapribos. Kaip jų atsikratyti? – susirūpinę svarsto modernieji. Kaip jas visas modernizuoti? Jie galėjo tai padaryti, tikėjo, kad gali, ir jau nebegali daugiau tuo tikėti. Kaip didžiulis garlaivis, pristabdytas Sargasų jūros dumblių, o vėliau visiškai juose įstrigęs, moderniųjų laikas galiausiai sustojo. Tik laikas čia niekuo dėtas. Laikas – tai buvinių sąryšis. Moderniųjų laiko tėkmę sudarė sistemingas vienalaikių būtybių sujungimas į rišlią visumą. Dabar, kai ši tėkmė iš laminarinės virto turbulentine, galime nebeanalizuoti tuščios laikiškumo struktūros ir sugrįžti prie praeinančio laiko, t. y. prie būtybių ir jų tarpusavio santykių, prie tinklų, kurie sukuria negrįžtamumą ir grįžtamumą.

Bet kaip pakeisti buvinių klasifikavimo principą? Kaip reprezentuoti šias pavainikių minias, kaip nustatyti jų genealogiją bei pilietinį būvį? Kaip ištyrinėti šią *terra incognita*, kurią vis dėlto mes taip puikiai pažįstame? Kaip nuo objektų arba subjektų pasaulio pereiti prie to, ką pavadinau kvaziobjektais arba kvazisubjektais? Kaip nuo transcendentinės/imanentinės gamtos pereiti prie ne mažiau realios gamtos, kuri vis dėlto yra sukurta laboratorijoje ir tapusi išorine tikrove? Kaip nuo imanentinės/transcendentinės visuomenės pereiti prie žmonių ir nežmonių kolektyvų? Kaip nuo transcendentinio/imanentinio išbrauktojo Dievo pereiti prie pradžių pradžios Dievo, kurį galbūt reikėtų vadinti apačioje esančiu Dievu? Kaip prieiti prie tinklų – šių buvinių, kurių tokia keista topologija ir dar neįprastesnė ontologija ir kuriuose sutelktas gebėjimas susieti ir atrinkti, t. y. kurti ir laiką, ir erdvę. Kaip suvokti Vidurio imperiją? Jau sakiau, reikia nubrėžti tiek modernųjį, tiek nemodernųjį matmenį, atsižvelgti ir į ilgumą, ir į platumą, kurios leis nubraižyti tiek tarpininkavimo, tiek gryninimo procesui tinkamus žemėlapius.

Modernieji puikiai žinojo, kaip reikia suvokti šią Imperiją. Jie panaikino ją valymu ir neigimu. Vos tik pasibaigus tarpininkavimo procesui, prasidėdavo gryninimas. Kiekvienas kvaziobjektas, kiekvienas hibridas buvo suprantamas kaip grynų formų mišinys. Taigi moderniųjų paaiškinimuose mišiniai buvo suskaidomi atskiriant tai, kas priklauso subjektui (arba visuomenei), ir tai, kas priklauso objektui. Paskui jie daugindavo tarpinius etapus, kad vėl sukurtų vienybę maišydami grynąsias formas. Taigi šiuos analizės ir sintezės procesus visuomet sudarė trys etapai: išankstinis gryninimas, atskyrimas išskaidant ir pakartotinis palaipsnis sumaišymas. Kritinio aiškinimo atspirties taškas visuomet buvo vienas iš polių, ir jis buvo nukreiptas į vidurio tašką, kuris pirmiausia buvo priešingų šaltinių atskyrimo, o paskui – susitikimo taškas. Taigi vidurys buvo kartu ir išlaikytas, ir panaikintas.

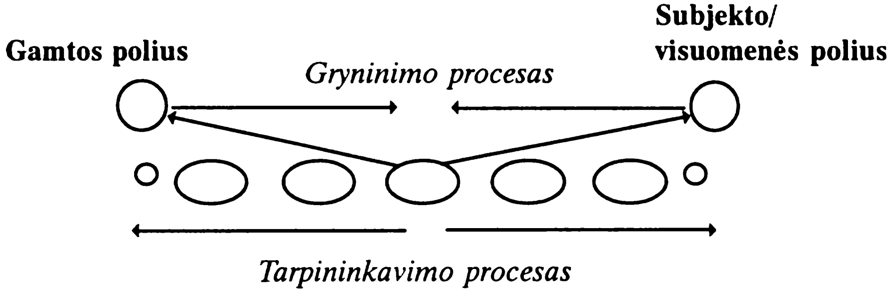
7 pav.



Aiškinimo atspirties taškas yra vienas iš polių, o jo kryptis – per daugybę tarpinių etapų link vidurio taško.

Jei norime nagrinėti Vidurio imperiją atskirai, bendrąją aiškinimų formą reikia pakeisti. Atskyrimo ir susitikimo taškas tampa atspirties tašku. Paaiškinimai nebenukreipti nuo grynųjų formų fenomenų link, bet nuo centrinio taško kraštutinių taškų link. Pastarieji jau nebėra tai, kas sieja su tikrove, o tik laikini ir daliniai rezultatai. Pagal Antuano Eniono pasiūlytą modelį, kuris yra šios esė pagrindas, gausybę tarpinių etapų sluoksnių pakeičia tarpininkų grandinė (Hennion, 1991). Užuot neigęs hibridų egzistavimą (ir negrabiai juos atkurdamas bei vadindamas tarpiniais etapais), šis paaiškinimo modelis, priešingai, leidžia *įtraukti gryninimo procesą kaip atskirą tarpininkavimo atvejį*. Kitaip tariant, aiškinimas per tarpininkavimą įtraukia ir Konstituciją, nors ši, atskirai paimta, neigia tai, kas suteikia jai prasmę. Tai kaip tik ir parodo, kiek žodžio „tarpininkavimas“ prasmė skiriasi nuo „tarpinio etapo“ ir „tarpininko“ prasmės, apibrėžiant juos kaip tai, kas skleidžia arba perkelia gamybos arba kūrimo procesą, kurio jie negalėtų aprėpti (Debray, 1991).

8 pav.



Aiškinimo atspirties taškas yra tarpininkai, o kraštutiniai taškai – rezultatai, o gryninimo procesas tampa atskiru tarpininkavimo atveju.

Kaip jau matėme, Kanto įvykdytas kopernikiškas perversmas pateikia ištobulintą modernizuojančių aiškinimų modelį: objektas priverčiamas suktis aplink naują centrą ir dauginami tarpiniai etapai siekiant palaipsniui panaikinti atstumą tarp polių. Tačiau mes visai neprivalome laikyti šio perversmo lemiamu įvykiu, kuris mus visiems laikams nukreipė tikruoju mokslo, moralės ir teologijos keliu. Šis perversmas, kaip ir Prancūzijos revoliucija, su kuria jis susijęs, yra puikios priemonės, kuriomis naudojantis laikas tampa negrįžtamas, tačiau jos pačios tokios nėra. Šio perversmo perversmą aš vadinu kopernikiška kontrrevoliucija. Tiksliau, kraštutinių taškų slinkimąsi vidurio link ir žemyn, dėl kurio objektas ir subjektas sukasi aplink kvaziobjektų ir tarpininkų praktinę veiklą. Mums nebereikia

susieti savo aiškinimų su šiomis dviem grynosiomis formomis (objektu arba subjektu/visuomene), nes, priešingai, jos pačios yra daliniai ir išgryninti viduryje vykstančios praktinės veiklos rezultatai, o mus domina tik pati ši veikla. Jos yra gryninančio krekingo[15] proceso produktas, o ne žaliava. Išties gamta sukasi, bet ne aplink subjektą/visuomenę. Ji sukasi aplink kolektyvą, kuriantį daiktus ir žmones. Išties subjektas sukasi, bet ne aplink gamtą. Jį sukuria kolektyvas, kuris kuria žmones ir daiktus. Vidurio imperija pagaliau reprezentuojama. Gamtos ir visuomenės yra jos palydovai.

Nuo tarpinių etapų prie tarpininkų

Vos tik įvykdome kopernikišką kontrrevoliuciją ir pastatome kvaziobjektą žemiau bei vienodu nuotoliu nuo senųjų daiktų savaime ir senųjų žmonių santykių, vos tik sugrįžtame prie savo įprastinės praktikos, suprantame, kad nebėra priežasčių išskirti tik dvi ontologines rūšis (arba tris, jei skaičiuosime išbrauktąjį Dievą).

Ar vakuumo siurblys, kurį ligi šiol naudojome kaip pavyzdį, yra atskira ontologinė rūšis? Koperniki̇škos revoliucijos pasaulyje jį reikėtų išskaidyti į dvi dalis: pirmoji dalis būtų nukreipta į kairę ir taptų „gamtos dėsniais“, o antroji – į dešinę ir taptų „XVII a. Anglijos visuomene“; galbūt būtų ir trečioji dalis – fenomenas, ta tuščia vieta, kurioje turi būti sudurtos pirmosios dvi dalys. Po to per daugybę tarpinių etapų turėtume vėl suartinti tai, ką esame ką tik atskyrę. Sakytume, kad laboratorijos siurblys „atskleidžia“, „reprezentuoja“, „materializuoja“ arba „leidžia suvokti“ gamtos dėsnius. Be to, aiškintume, kad turtingų Anglijos džentelmenų „reprezentacijos“ leidžia „paaiškinti“ oro slėgį ir „pripažinti“ vakuumo buvimą. Labiau priartėdami prie susikirtimo ir atskyrimo taško, pereitume nuo bendro prie vietos konteksto ir pademonstruotume, kaip Boilio veiksmai ir Karališkosios draugijos spaudimas leido jiems suprasti siurblio defektus, protėkius ir nukrypimus nuo normos. Daugindami tarpinius terminus, galiausiai sudurtume anksčiau be galo vieną nuo kitos nutolusias dalis: gamtą ir visuomenę.

Bet aš čia apsimečiau, kad viskas yra geriau nei iš tiesų ir kad istorikai dirba simetriškai, abiem kryptimis. Iš tiesų, deja, istorikai domėjosi tik XVII a. Anglija ir visiškai nesidomėjo siurbliu, o tik pavaizdavo savo

---

[15] Krekingas – naftos perdirbimo procesas, kurio metu suskaidomi aukštesnieji naftos angliavandeniliai (vert. past.).

chronologijoje stebuklingą jo atsiradimą tarsi nužengimą iš Idėjų Dangaus. Kita vertus, mokslininkai ir epistemologai apibūdino vakuumo fiziką nė kiek nesidomėdami Anglija ir netgi pačiu Boiliu. Palikime šias asimetriškas užduotis, kurių viena pamiršta nežmones, o kita – žmones, ir apsvarstykime pirmojo paaiškinimo,vis dėlto siekusio simetrijos, rezultatus.

Šitaip aiškinant iš esmės nieko nebūtų įvykę. Tam, kad paaiškintume savo oro siurblį, mes pakaitomis sėmėme sauja iš urnos, kurioje visiems laikams sukištos gamtos būtybės, arba iš urnos, į kurią sugrūsti amžinieji socialinio pasaulio mechanizmai. Gamta niekada nesikeitė. Visuomenę visada sudarė tie patys ištekliai, tie patys interesai, tos pačios aistros. Moderniu požiūriu gamta ir visuomenė leidžia paaiškinti, nes jų pačių aiškinti nereikia. Žinoma, esama ir tarpinių etapų, kurių paskirtis ir yra susieti šias dvi priešingybes, bet jie sieja jas kaip tik todėl, kad patys neturi jokios ontologinės reikšmės. Jie tik perneša, perduoda, perkelia gamtos ir visuomenės, kurios vienintelės yra realios, galią. Žinoma, jie gali savo darbą atlikti blogai, gali būti netikslūs arba paviršutiniški. Bet šis netikslumas nesuteikia jiems jokios svarbos, nes kaip tik jis įrodo jų tarpinę padėtį. Jie neturi jokių savų galių. Blogiausiu atveju jie tik gyvuliai arba vergai, geriausiu – ištikimi tarnai.

Jeigu įvykdome kopernikišką kontrrevoliuciją, privalome į tarpinius etapus pažvelgti daug rimčiau, nes jie jau nebeperduoda gamtos ir visuomenės galios, o patys sukuria tokį pat realybės poveikį. Suskaičiavę savarankiškus vienetus, pamatysime, kad jų yra daug daugiau nei du ar trys. Jų bus dešimtys. Ar gamta mėgsta tuštumą, ar ne? Ar tikrai siurblyje yra vakuumas, o gal ten nepastebimai įsmuko koks nors eteris? Kaip Karališkosios draugijos nariams pavyks paaiškinti siurblio protėkius? Ar Anglijos karalius susitaikys su tuo, kad vėl kalbama apie materijos savybes ir vėl atsiranda privačios grupės, ir tai vyksta kaip tik tada, kai pagaliau buvo išspręstas absoliučios valdžios klausimas? Ar materijos pavertimas mechaniška patvirtina stebuklų tikrumą? Ar Boilis taps gerbiamu eksperimentuotoju, jei užsiima tik prasčiokiškais bandymais ir pamiršta dedukcinį aiškinimą, kuris vienintelis tinka mokslo vyrui? Visi šie klausimai jau nebeįstringa tarp gamtos ir visuomenės, nes jie *visi naujai apibrėžia tai, ką gali gamta, ir tai, kas yra visuomenė*. Gamta ir visuomenė yra nebe aiškinantys terminai, o tai, ką kartu reikia paaiškinti (Latour, 1989a). Aplink siurblio veikimą susiformuoja naujas Boilis, nauja gamta, nauja stebuklų teologija, naujas mokslininkų socialumas, nauja visuomenė, kurioje nuo šiol bus vakuumas, mokslininkai ir laboratorija.

Oro siurblio naujumo nebeaiškinsime, semdami pakaitomis iš gamtos ir visuomenės urnų. Priešingai, šias urnas pripildysime ar bent jau iš es-

mės pakeisime jų turinį. Boilio laboratorija pakeis gamtą, taip pat ir Anglijos visuomenę. Ne ką mažiau pasikeis ir Boilis bei Hobsas. Tokios metamorfozės nesuprantamos, jei nuo neatmenamų laikų buvo tik du buviniai – gamta ir visuomenė arba jei pirmoji yra amžina, o istorijos vingiais eina tik antroji. Bet šias metamorfozes galima paaiškinti, jei, priešingai, išdalijame esmę visiems buviniams, kurie sudaro šią istoriją. Tik tuomet jie nustoja buvę paprasčiausiais daugiau ar mažiau tiksliais tarpiniais etapais. Jie tampa tarpininkais, t. y. veikėjais, gebančiais perteikti tai, ką perduoda, kitaip tai apibrėžti, pertvarkyti, taip pat ir iškreipti. Baudžiauninkai tampa laisvais piliečiais.

Suteikus visiems tarpininkams būtį, kuri ligi šiol buvo įkalinta gamtoje ir visuomenėje, tampa lengviau suprasti laiko eigą. Koperniko perversmo pasaulyje, kuriame viskas turėjo tilpti tarp gamtos ir visuomenės polių, istorija iš esmės nieko nereiškė. Gamta buvo tik atrandama, visuomenė – tik pertvarkoma arba viena iš jų buvo pritaikoma kitai. Fenomenai buvo ne kas kita kaip visada jau esančių elementų susidūrimas. Be abejo, veikė atsitiktinumų istorija, bet tai buvo tik žmonių istorija, nesusijusi su gamtinių dalykų būtinumu. Tačiau vos tik mes pasirenkame atspirties tašku vidurį, pakeičiame aiškinimo kryptį, paimame kraštiniuose taškuose susikaupusią esmę ir išdalijame ją visiems tarpiniams etapams, suteikiame jiems tarpininkų statusą, tuomet istorija iš tiesų tampa įmanoma. Laikas jau nebėra nereikalingas, jis tampa realus. Išties kažkas atsitinka Boiliui, oro įtampai, vakuumui, oro siurbliui, karaliui, Hobsui. Visi jie pasikeičia. Visos esmės tampa įvykiais: oro įtampa lygiai taip pat kaip Cherubino mirtis. Istorija priklauso ne tik žmonėms, bet ir gamtiniams dalykams (Serres, 1989a).

Nuo daikto savaime prie diskutuojamo klausimo

Ši koperniškiška kontrrevoliucija pakeičia objekto vietą, iš daiktų savaime perkeldama jį į kolektyvą, bet vis dėlto nepriartindama jo prie visuomenės. Siekiant šio perkėlimo, šio nuleidimo, Sero darbas nė kiek ne mažiau svarbus nei Šepino ir Šaferio arba Eniono. „Mes mėginame aprašyti objekto atsiradimą, ir šis objektas nėra tik įrankis arba graži skulptūra, bet, ontologiškai tariant, daiktas apskritai. Kaip objektas tapo žmogišku?“ vienoje iš geriausių savo knygų klausia Mišelis Seras (Serres, 1987, p. 162). Bet problema ta, kad jis negali

> „knygose rasti nieko, kas apsakytų pirmykštę patirtį, kai objektas pats savaime konstitavo žmogišką subjektą, nes knygos rašomos tam, kad šį patyrimą palai-

dotų arba padarytų jį nebeprieinamą, ir diskursų triukšmas užgožia tai, kas įvyko toje tyloje." (p. 216)

Mes turime šimtus mitų, pasakojančių, kaip subjektas (arba kolektyvas, arba intersubjektyvumas, arba *epistēmēs*) konstruoja objektą – Kanto įvykdyta kopernikiška revoliucija tėra tik vienas iš daugybės pavyzdžių. Bet nėra nieko, kas galėtų mums papasakoti kitą šios istorijos aspektą: kaip objektas padaro subjektą. Šepinas ir Šaferis gali naudotis tūkstančiais puslapių archyvo dokumentų apie Boilio ir Hobso idėjas, bet juose nėra nieko apie nebylią su oro siurbliu susijusią praktiką arba jai reikalingą miklumą. Apie šią antrąją istorijos pusę liudija ne tekstai ar kalbos, bet tylūs ir negrabūs likučiai: siurbliai, akmenys ar statulos. Nors Seras lyg archeologas kasinėja keliais sluoksniais giliau už oro siurblį, jis susiduria su ta pačia tyla.

> „Izraelio tauta gieda psalmes priešais sugriautą Raudų sieną: iš šventyklos nebeliko nė akmens ant akmens. Ką pamatė, padarė, pagalvojo išmintingasis Talis, stovėdamas Egipto piramidžių papėdėje tą akimirksnį, kuris nuo mūsų nutolęs tiek pat, kiek archajiškas jam atrodė Cheopso vardas? Kodėl, stovėdamas priešais tą akmenų kalną, jis išrado geometriją? Visas islamo pasaulis svajoja nukeliauti į Meką, kur Kaaboje saugomas juodasis akmuo. Modernusis mokslas Renesanse gimsta stebint krentančius kūnus: akmenys krenta. Kodėl Jėzus pastatė krikščioniškąją Bažnyčią ant žmogaus, vardu Petras[16]? Šiuose steigimo pavyzdžiuose aš sąmoningai maišau religijas ir mokslus." (p. 213)

Kodėl turėtume rimtai žiūrėti į tokį skubotą visų šių suakmenėjimų apibendrinimą, kai juodas šventasis akmuo supinamas su Galilėjo kūnų kritimu? Dėl tos pačios priežasties, dėl kurios aš rimtai žiūriu į Šepino ir Šaferio veikalą, kuriame moderniojo mokslo ir politikos „steigimo pavyzdžiuose sąmoningai maišomos religijos ir mokslai". Jie apsunkino epistemologiją šiuo nauju nematytu veikėju – rankų darbo iš gabalų sukonstruotu nesandariu oro siurbliu. Seras apsunkina epistemologiją nauju nematytu veikėju – nebyliais daiktais. Visi jie tai daro dėl tos pačios antropologinės priežasties: mokslą ir religiją sieja gilus naujas supratimas apie tai, ką reiškia kaltinti ir išbandyti. Boiliui, kaip ir Serui, mokslas – tai teisminės valdžios šaka:

---

[16] Lot. *petra* – akmuo (vert. past.).

[17] Pranc. *cause* taip pat reiškia „priežastis" (vert. past.).

„Visose Europos kalbose tiek šiaurėje, tiek pietuose žodžio „daiktas" (*chose*), kad ir kokia būtų jo forma, šaknis arba kilmė yra žodis „byla"[17], paimtas iš teisės, politikos arba apskritai iš kritikos srities. Tarsi patys objektai egzistuotų tik atsižvelgiant į asamblėjos diskusijų rezultatus arba po prisiekusiųjų paskelbto sprendimo. Kalba nori, kad pasaulis būtų kilęs tik iš jos. Ar bent taip teigia." (p. 111) „Antai lotynų kalboje *res*, daiktu (iš šio žodžio kilęs žodis realybė), buvo vadinamas teismo proceso objektas arba pati byla. Antikos laikais kaltinamasis buvo vadinamas *reus*, nes teisėjai jį teisdavo. Tarsi vienintelė žmogiškoji realybė būtų kilusi tik iš teismų." (p. 307) „Ten mūsų laukia stebuklas ir paskutiniosios mįslės įminimas. Žodis „byla" nurodo žodžio „daiktas" šaknį arba kilmę: *causa*, *cosa*; taip pat *thing* arba *Ding*. [...] Teismas aiškiai parodo bylos ir daikto, žodžio ir objekto tapatumą arba vienų pakeitimą kitais. Čia atsiranda daiktas." (p. 294)

Štai kaip Seras trimis citatomis apibendrina Šepino ir Šaferio taip sunkiai pasiektus rezultatus: bylos, akmenys ir faktai niekada neužima daiktų savaime padėties. Boilis mąstė, kaip užkirsti kelią pilietiniams karams: priversdamas materiją būti inertišką, prašydamas Dievo nebūti tiesiogiai esančiu, sukurdamas naują uždarą erdvę inde, kuriame taptų akivaizdus vakuumo egzistavimas, atsisakydamas pasmerkti liudytojus už jų nuomones. Daugiau nebebus kaltinimų *ad hominem*, mums sako Boilis, nebebus tikima jokio žmogaus liudijimu, vertais pasitikėjimo bus laikomi tik nežmogiški rodikliai ir kilmingųjų luomo atstovų stebimi prietaisai. Atkaklus *matters of fact* kaupimas sukurs sutaikyto kolektyvo pagrindą. Bet šis faktų išradimas yra ne daiktų *out there* atradimas, o antropologinis kūrinys, naujai paskirstantis Dievo, valios, meilės, neapykantos ir teisingumo vaidmenis. Seras teigia lygiai tą patį. Mes nė neįsivaizduojame, kokie daiktai būtų už teismo sienų, ne pilietinių karų kontekste, be teismo procesų ir teismų. Jei nėra kaltinimo, nebėra ginamų bylų ir negalime nustatyti fenomenų priežasčių. Šios antropologinės padėties neapriboja mūsų ikimokslinė praeitis, nes ji labiau susijusi su mūsų moksline dabartimi.

Taigi mes negyvename visuomenėje, kuri esanti moderni, nes, priešingai nei visos kitos, ji būtų pagaliau ištrūkusi iš kolektyvinių santykių pragaro, religinio obskurantizmo, politinės tironijos, bet todėl, kad ji, kaip ir visos kitos, perskirsto kaltinimus, pakeisdama vieną diskutuojamą klausimą – teisminį, kolektyvinį, socialinį, – kitu diskutuojamu klausimu – moksliniu, nesocialiniu, *matter-of-factual*. Niekur negalime rasti objekto ir subjekto, visuomenių, kurių viena būtų pirmykštė, o kita – moderni. Tautas ir daiktus vis didesniu mastu pasitelkia galybė pakeitimų, perkėlimų ir perteikimų.

„Įsivaizduoju, kad pačioje pradžių pradžioje buvo greitas sūkurys, kur subjekto atliekamas transcendentalinis objekto konstitavimas tarsi savo ruožtu būtų simetriškai papildomas objekto atliekamu subjekto konstitavimu, ir viskas vyktų žaibiškais ir nuolat besikartojančiais, į pradžių pradžią vis sugrįžtančiais puscikliais. [...] Yra transcendentalinis tikslas – objekto kaip objekto apskritai atsiradimas, kuris yra subjekto konstitavimo sąlyga. Apie priešpriešinę arba simetrišką sūkurinio ciklo sąlygą yra išlikę nykstančiomis kalbomis užrašytų liudijimų, pėdsakų ar pasakojimų. [...] O apie tiesioginės konstitucijos remiantis objektu sąlygą yra paliečiamų, matomų, konkrečių, nuostabių, nebylių liudytojų. Kad ir kaip toli atgal mes grįžtume į šnekiąją istoriją arba tyliąją priešistorę, jų visuomet yra." (p. 209)

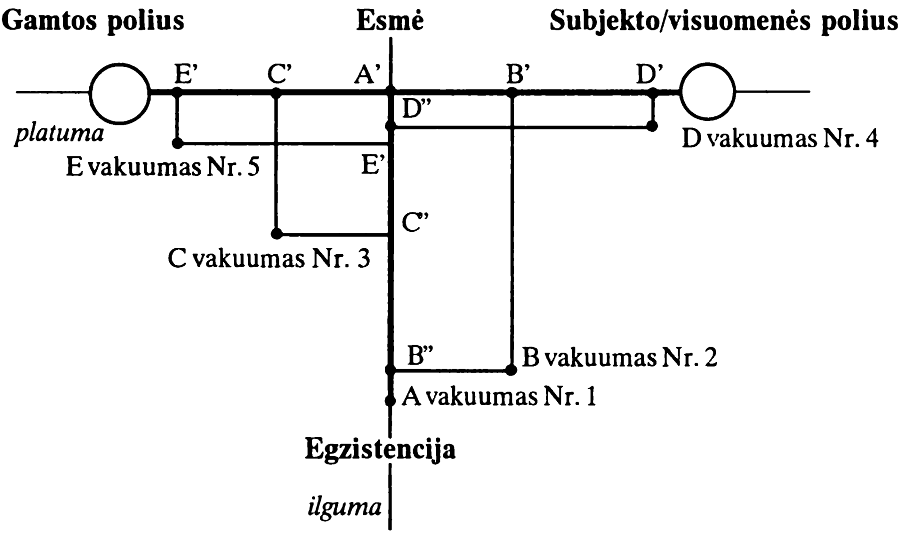
Tokiame nemoderniame savo veikale Seras dėsto mums pragmatogoniją, nė kiek ne mažiau mitinę už senąją Hesiodo arba Hėgelio kosmogoniją. Ji pagrįsta ne metamorfoze ar dialektika, bet substitucijomis. Naujieji mokslai, kurie nukrypsta nuo kolektyvo, jį transformuoja, sustingdo į daiktus, šioje ilgoje substitucijų mitologijoje pasirodė vėlai. Tie, kurie seka tinklais arba studijuoja mokslus, viso labo apibūdina spiralės, kurios mitinę pradžią mums trumpai apibūdino Seras, n-tąją kilpą. Šiuolaikinis mokslas tik tęsia tai, ką mes visada darėme. Hobsas konstruoja politinę visumą iš gyvų beginklių žmonių ir gauna milžinišką dirbtinį Leviatano protezą. Boilis sukoncentruoja visą pilietinių karų nesantaiką prie oro siurblio – ir gauna faktus. Kiekviena nauja spiralės kilpa apibrėžia naują kolektyvą ir naują objektyvumą. Nuolat atsinaujinančio kolektyvo, besikuriančio aplink nuolat atsinaujinančius daiktus, raida niekada nesibaigė. Mes niekada neištrūkome iš antropologinės matricos ir vis dar gyvename Tamsiaisiais amžiais arba, kitaip tariant, vis dar gyvename pasaulio vaikystės laikotarpiu.

Kintamosios ontologijos

Nuo to momento, kai bandydami prisiderinti prie kvaziobjektų dauginimosi suteikiame istoriškumą visiems veikėjams, skirstymas į gamtą ir visuomenę tampa nė kiek ne tikresnis nei skirstymas į Rytus ir Vakarus. Gamta ir visuomenė tampa patogiais sąlyginiais atspirties taškais, kuriais modernieji naudojasi tam, kad atskirtų tarpinius etapus, kurių kai kurie vadinami „gamtiniais", kiti – „socialiniais", dar kiti – „visiškai gamtiniais" arba „visiškai socialiniais". Kairiosios pakraipos analitikai vadinami labiau realistais, o dešiniosios – labiau konstruktyvistais (Pickering, 1992). Tie, kurie siekia išlikti pačiame viduryje, randa daugybę derinių, maišydami gamtą ir visuomenę (arba subjektą), pakaitomis remdamiesi daiktų „simboline plotme" ir

visuomenių „gamtine plotme“. Dar kiti, imperialistiškesnių pažiūrų, mėgina natūralizuoti visuomenę integruodami ją į gamtą arba suvisuomeninti gamtą, asimiliuodami ją su visuomene (arba su subjektu, o tai dar sunkiau). Vis dėlto šie atspirties taškai ir ginčai lieka vienmačiai. Visų vienetų klasifikavimas tik pagal vieną gamtą ir visuomenę jungiančią liniją prilygsta geografinių žemėlapių sudarymui nurodant tik ilgumą, taigi jų redukavimui į vieną liniją. Antrasis matavimas suteikia galimybę parodyti vienetų plātumą ir išskleisti žemėlapį, užfiksuojantį, kaip jau minėjau, tiek moderniąją Konstituciją, tiek jos nulemtą praktiką. Kaip apibrėšime šį Šiaurės ir Pietų atitikmenį? Pasinaudodamas dar viena metafora, sakyčiau, kad jį reikia apibrėžti kaip skalę, nurodančią vieneto stabilumo kitimą pradedant įvykiu, baigiant esme. Sakydami, kad oro siurblys yra gamtos dėsnių arba Anglijos visuomenės reprezentacija, arba pirmosios pritaikymas antrajai, arba antrosios – pirmajai, mes dar nieko apie jį nežinome. Mes turime atsižvelgti ir į tai, ar kalbame apie oro siurblį kaip apie XVII a. įvykį, ar apie XVIII ar XX a. nusistovėjusią oro siurblio esmę. Stabilizavimosi laipsnis – platuma – tiek pat svarbus, kiek ir padėtis, nurodyta gamtą ir visuomenę jungiančioje linijoje – ilgumoje.

9 pav.



Taigi tarpininkų ontologija yra kintama. Tai, ką Sartras teigė apie žmones, – kad jų egzistencija yra pirmesnė už jų esmę, – turime taikyti visiems veikiantiesiems: oro įtampai, visuomenei, materijai ir sąmonei. Neturime

rinktis arba vakuumą Nr. 5 – išorinę gamtos realiją, kurios esmė nepriklauso nuo jokio žmogaus, arba vakuumą Nr. 4 – reprezentaciją, kuriai apibrėžti Vakarų mąstytojams prireikė daugybės amžių. Tiksliau, galėsime rinktis vieną iš jų tik tada, kai jie bus stabilizavęsi. Apie itin nestabilų Boilio laboratorijoje sukurtą vakuumą Nr. 1 negalime pasakyti, ar jis gamtinis, ar socialinis, o tik tai, kad jis laboratorijoje atsirado dirbtiniu būdu. Vakuumas Nr. 2 gali būti žmogaus rankų dirbinys, nebent pavirstų vakuumu Nr. 3, kuris pamažu tampa žmonių nepastebima realija. Kas gi tuomet yra vakuumas? Nė viena iš šių pozicijų. *Vakuumo esmė – tai visas jas jungianti trajektorija*. Kitaip tariant, oro įtampa turi istoriją. Kiekvieno veikiančiojo parašas šioje erdvėje yra unikalus. Tam, kad jį nubrėžtume, mums nereikia formuluoti jokių hipotezių apie gamtos arba visuomenės esmę. Sudėkite visus šiuos parašus vieną ant kito ir gausite tai, ką modernieji, norėdami apibendrinti ir išgryninti, klaidingai vadina „gamta“ ir „visuomene“.

Bet jei suprojektuosime visas šias trajektorijas į vienintelę liniją, jungiančią senuosius gamtos ir visuomenės polius, nebesuprasime visiškai nieko. Visi taškai (A, B, C, D, E) bus suprojektuoti vien tik platumoje (A', B', C', D', E'), o centrinis taškas A bus senųjų fenomenų vietoje, kaip tik ten, kur pagal modernųjį scenarijų niekas neturėtų vykti. Jei bus tik viena ši linija, realistai ir konstruktyvistai galės metų metus ginčytis apie vakuumą. Pirmieji teigs, kad šio realaus fakto nepagamino niekas, antrieji – kad šį socialinį faktą suformavo vien tik mūsų rankos, o ieškantieji aukso vidurio dvejos rinkdamiesi vieną iš dviejų žodžio „faktas“ reikšmių[18], kur reikia ir kur nereikia kaišiodami konstrukciją „ne tik..., bet ir...“ Taip yra todėl, kad gaminimas vyksta po šia linija – tarpininkavimo procese, kuris matomas tik tada, kai atsižvelgiame ir į stabilizavimosi laipsnį (B", C", D", E").

Didžiąsias gamtos ir visuomenės mases galima palyginti su atvėsusiais plokščių tektonikos žemynais. Norėdami suprasti jų judėjimą, turime nusileisti į įkaitusias skirumas, kuriose išsiveržia magma ir iš kurių daug vėliau ir daug toliau pamažu vėsdamos ir kaupdamosi susidaro tos dvi žemyno plokštės, ant kurių mes taip tvirtai stovime. Mes taip pat turime nusileisti ir priartėti prie tų vietų, kuriose susidaro mišiniai, tapsiantys, tik daug vėliau, gamtiniais arba socialiniais. Ar per daug iš savęs reikalautume, jei nuo šiol diskusijose nurodytume reiškinių, apie kuriuos kalbame, plātumą, ne vien tik jų ilgumą, o visas esmes laikytume trajektorijomis?

---

[18] Turimos omenyje dvi žodžio *fait* reikšmės: „faktas“ ir „padarytas“ (vert. past.).

Dabar galime geriau suprasti moderniųjų paradoksą. Naudodamiesi ir tarpininkavimo, ir kartu gryninimo procesais, bet reprezentuodami tik antrąjį, jie naudojosi ir gamtos, ir kultūros tiek transcendencija, tiek imanencija. Tai jiems suteikė keturias viena kitai prieštaraujančias priemones, leidžiančias daryti viską. Bet nubraižę ontologinių variacijų žemėlapį pastebime, kad yra ne keturios, o tik trys sritys. Dviguba gamtos ir visuomenės transcendencija atitinka stabilizuotas esmes. O gimdančių prigimčių ir kolektyvų imanencija, priešingai, sudaro tik vieną – įvykių nestabilumo, tarpininkavimo proceso sritį. Taigi modernioji Konstitucija teisi – tarp gamtos ir visuomenės egzistuoja praraja, bet ši praraja tėra vėlyvas stabilizavimo rezultatas. Vienintelė reikšminga praraja skiria tarpininkavimo procesą nuo konstitucinio įforminimo, bet ši praraja būtent dėl hibridų dauginimosi tampa tolydžia skale, kurią mes galėsime pereiti, jei tik vėl tapsime tuo, kuo niekada nenustojome buvę, – nemoderniais. Prie oficialaus ir stabilaus Konstitucijos varianto pridėjus jos neoficialų ir įkaitusį ar nestabilų variantą, priešingai, vidurys užsipildo, o kraštai ištuštėja. Tampa aišku, kodėl nemodernieji neateina pakeisti moderniųjų. Jie tik įteisina praktiką, kurią modernieji neigė. Tam, kad pagaliau atgaline data suprastume, ką visada darėme, tereikia nedidelės kontrrevoliucijos.

Moderniųjų naudojamų keturių priemonių susiejimas

Išskiriant dvi plotmes – moderniąją ir nemoderniąją, įvykdžius šią kopernikišką kontrrevoliuciją, perslinkus objektą ir subjektą centro link ir žemyn, mums galbūt pavyks sutelkti geriausius kritikos išteklius. Modernieji išplėtojo keturias skirtingas priemonių visumas, kurias jie laiko nesuderinamomis su kvaziobjektų dauginimusi. Pirmoji visuma susijusi su išorine gamtos realybe, kurios šeimininkais mes nesame, kuri egzistuoja ne mumyse ir kuriai svetimos tiek mūsų aistros, tiek mūsų troškimai, nors ir sugebame ją pasitelkti bei konstruoti. Antroji priemonių visuma susijusi su žmones tarpusavyje siejančiu socialiniu ryšiu, su mūsų veiksmus lemiančiomis aistromis bei troškimais, personifikuotomis jėgomis, kurios formuoja mus pranokstančią, tačiau mūsų konstruojamą visuomenę. Trečioji visuma susijusi su reikšme ir prasme, su veikiančiaisiais, kurie sudaro mūsų pasakojamas istorijas, jų patiriamais išbandymais, jų išgyvenamais nuotykiais, juos valdančiais tropais ir žanrais, su didžiaisiais pasakojimais, kurie mus be galo valdo, nors tai tik tekstas ir diskursas. Galiausiai ketvirtoji visuma kalba apie Būtį ir dekonstruoja

tai, ką mes visada užmirštame, kai rūpinamės tik esiniais, nors Būties skirtybė paplitusi tarp esinių ir eina lygiagrečiai su pačia jų egzistencija.

Šios priemonių visumos nesuderinamos tik oficialiojoje Konstitucijos versijoje. Praktiškai mums sunku jas vieną nuo kitos atskirti. Mes begėdiškai painiojame savo troškimus su daiktais, prasmę su socialumu, kolektyvą su pasakojimais. Vos tik pradedame sekti kokio nors kvaziobjekto pėdsakais, jis mums atrodo tai daiktas, tai pasakojimas, tai socialinis ryšys, ir niekada jo neredukuojame į paprastą esinį. Mūsų oro siurblys rodo oro įtampą, bet taip pat parodo XVII a. visuomenę ir apibūdina naują literatūros žanrą – pasakojimą apie laboratorijoje atliktą bandymą. Ar sekant jo pėdomis reikia teigti, kad viskas – tik retorika ar tik gamtiniai dalykai, ar kad viskas konstruojama socialiniu būdu, ar kad viskas yra postata? Ar reikia manyti, kad tas pats siurblys savo esme kartais yra objektas, kartais socialinis ryšys, o kartais – diskursas? Kad jis kažkiek priklauso visiems šiems trims dalykams kartu? Kad kartais jis – tiesiog esinys, o kartais – paženklintas, atskirtas, suskaidytas skirtybės? O jei kaip tik mes, modernieji, dirbtinai suskaidytume vienintelę trajektoriją, kuri iš pat pradžių nebūtų nei objektas, nei subjektas, nei prasmės efektas, nei grynas esinys? Jei keturių priemonių visumų atskyrimas būtų taikomas tik vėlesniems, stabilizuotiems būviams?

Niekas neįrodo, kad šios keturios priemonių visumos lieka nesuderinamos pereinant nuo esmės prie įvykių, nuo gryninimo prie tarpininkavimo, nuo moderniosios plotmės prie nemoderniosios, nuo revoliucijos prie kopernikiškos kontrrevoliucijos. Apie kvaziobjektus-kvazisubjektus pasakysime tik tiek, kad jie brėžia tinklus. Jie realūs, išties realūs, bet ne mes, žmonės, juos padarėme. Bet jie yra kolektyviniai, nes sieja mus vienus su kitais, eina iš rankų į rankas ir kaip tik šis jų judėjimas mus apibrėžia. Ir vis dėlto jie diskursyvūs, pasakojamieji, istoriški, aistringi, ir juose pilna autonomiškų formų veikiančiųjų. Jie nestabilūs ir rizikingi, egzistenciniai ir perteikiantys būtį. Šis keturių priemonių visumų susiejimas leidžia mums pastatyti pakankamai didelį rūmą, kuriame gali tilpti Vidurio imperija – tikrieji nemoderniojo pasaulio namai, taip pat ir jo Konstitucija.

Sintezė neįmanoma, kol mes esame tikrai modernūs, nes gamta, diskursas, visuomenė, Būtis mus be galo pranoksta ir šias keturias visumas apibrėžia tik jų atskyrimas, užtikrinantis mūsų konstitucines garantijas. Bet tolydumas tampa įmanomas, jei prie garantijų pridėsime praktiką, kurią Konstitucija leidžia kaip tik todėl, kad ją neigia. Modernieji teisūs, norėdami iškart ir realybės, ir kalbos, ir visuomenės, ir būties. Jie neteisūs tik manydami, kad jos niekaip nesuderinamos. Užuot nuolat analizavę kva-

ziobjektų kelią atskirdami priemonių visumas, argi negalėtume rašyti taip, tarsi jos turėtų nuolat tarpusavyje sietis? Taip tikriausiai ištrūktume iš slegiančios postmodernizmo būsenos.

Prisipažinsiu, man jau gana visada būti uždarytam vien tik kalboje arba būti įkalintam socialinių reprezentacijų. Noriu pasiekti pačius daiktus, o ne jų fenomenus. Realybė nėra tolima, ją galima pasiekti per visus visame pasaulyje pasitelkiamus objektus. Argi mūsų tarpe nėra gausu išorinės realybės?

Mums jau tikrai gana būti nuolat valdomiems transcendentinės, nesuvokiamos, nepasiekiamos, tikslios ir tiesiog tikros gamtos, kurioje apstu it miegančioji gražuolė snaudžiančių esybių, laukiančių dienos, kai jas pagaliau atras ir pažadins puikusis mokslininkas. Mūsų kolektyvai aktyvesni, produktyvesni, labiau socializuoti, nei leido numatyti nuobodieji „daiktai savaime".

Argi jums nepabodo sociologijos, kuriose kalbama tik apie socialumą ir kurios grindžiamos tik nuolat kartojamais žodžiais „valdžia" ir „teisėtumas", nes negali apimti nei objektų, nei kalbų pasaulio, kurie vis dėlto jas konstruoja? Mūsų kolektyvai realesni, gamtiškesni, diskursyvesni, nei leido numatyti nuobodieji „žmonių santykiai".

Mes pavargome nuo kalbinių žaidimų ir nuo amžino prasmės dekonstravimo skepticizmo. Diskursas nėra uždaras pasaulis, jį sudaro minia veikiančiųjų, kurie maišosi su daiktais ir visuomenėmis, jas stiprina ir yra jų stiprinami. Domėjimasis tekstais neatitolina mūsų nuo realybės, nes ir daiktai turi teisę būti pasakojimais. O kalbant apie tekstus, kodėl turime atimti iš jų garbę būti mus siejančiu socialiniu ryšiu?

Man, kaip ir mano amžininkams, pabodo būti kaltinamam dėl to, kad pamiršau Būtį, kad gyvenu niekingame pasaulyje, kuriame nebeliko nieko substancialaus, nieko švento, jokio meno, arba tam, kad susigrąžinčiau visus šiuos lobius, būti priverstam prarasti istorinį, mokslinį bei socialinį pasaulį, kuriame gyvenu. Tai, kad užsiimame mokslu, technika, rinkomis, daiktais, ne ką daugiau atitolina mus nuo skirtumo tarp Būties ir esinių nei nuo visuomenės, politikos arba kalbos.

Realūs kaip gamta, naratyviniai kaip diskursas, kolektyviniai kaip visuomenė, egzistenciniai kaip Būtis – štai kokie yra kvaziobjektai, kurie dauginosi moderniųjų pastangomis, ir tokiais juos reikia laikyti sekant jų pėdomis, vėl tampant tuo, kuo mes niekad nenustojome buvę – nemodernūs.

4.

Reliatyvizmas

Kaip padaryti galą asimetrijai?

Šios esė pradžioje mūsų pasaulio aprašymo modeliu siūliau antropologiją, nes tik ji gali sujungti į vieną visumą keistas kvaziobjektų trajektorijas. Vis dėlto teko pripažinti, kad šis modelis nepanaudojamas, nes jo negalima pritaikyti mokslui ir technikai. Etnomokslai galėtų atkurti saitus, kurie juos sieja su socialiniu pasauliu, o štai tikslieji mokslai – ne. Kad suprasčiau, kodėl taip sunku naudotis ta pačia laisve mūsų pasaulio sociotechninių tinklų atžvilgiu, turėjau išsiaiškinti, ką mums reiškia modernybė. Jei tai oficialioji Konstitucija, turinti visiškai atskirti žmones nuo nežmonių, tuomet išties moderniojo pasaulio antropologijos tiesiog negali būti. Bet jei suderinsime Konstituciją ir tarpininkavimo veiklą, kuri suteikia jai prasmę, žvelgdami atgal suvoksime, kad tikrai modernūs niekada nė nebuvome. Todėl antropologija, kuri ligi šiol vis užkliūdavo už mokslo ir technikos, vėl gali tapti tuo aprašymo modeliu, kuriuo norėjau ją matyti. Ji nepajėgi lyginti ikimoderniųjų su moderniaisiais, bet gali juos palyginti su nemoderniaisiais.

Deja, nelengva būtų vėl pasinaudoti dabartine antropologija. Modernieji ją suformavo tam, kad suprastų tuos, kurie nebuvo modernūs, ir jos praktika, sąvokos, gvildenami klausimai liudija, kaip minėjau, kad jos negalima pritaikyti (Bonte ir Izard, 1991). Ji vengia tyrinėti gamtos objektus ir apsiriboja tik kultūromis. Ji išlieka asimetriška. Tam, kad ji taptų lyginamąja ir galėtų nagrinėti tiek moderniuosius, tiek nemoderniuosius, turime padaryti ją simetrišką. Ji turi galėti užsiimti ne tikėjimais, kurie nėra tiesiogiai su mumis susiję, – mes visuomet pakankamai kritiški jų atžvilgiu, – bet tomis žiniomis, kuriomis mes visiškai pasikliaujame. Taigi reikia, kad ji taptų pajėgi nagrinėti mokslus, peržengdama mokslo sociologijos, ypač epistemologijos ribas.

Pirmasis simetrijos principas, apvertęs aukštyn kojomis mokslo ir technikos studijas, buvo reikalavimas vienodai traktuoti klaidą ir tiesą (Bloor, 1982). Iki tol mokslo sociologija, remdamasi gyva galybe socialinių veiksnių, aiškindavo tik nukrypimus nuo tiesaus proto kelio. Klaidą buvo galima paaiškinti socialiniu požiūriu, o tiesos paaiškinimas buvo ji pati. Galima buvo nagrinėti tikėjimą skraidančiomis lėkštėmis, bet tik ne žinias apie juodąsias skyles, parapsichologines iliuzijas, bet tik ne psichologų žinias, Spenserio klaidas, bet tik ne neabejotinus Darvino faktus. Abiem kategorijoms negalima buvo vienodai pritaikyti tų pačių socialinių veiksnių. Šis dvigubas vertinimo matas pagrįstas senuoju antropologijos padalijimu į mokslus, kurių tyrinėti neįmanoma, ir etnomokslus, kuriuos galima tyrinėti.

Pažinimo sociologijos prielaidos nebūtų ilgai bauginusios etnologų, jei epistemologai nebūtų paskelbę, kad ši tikrų ir netikrų mokslų asimetrija yra esminis principas. Tik „pasenę" mokslai galėjo būti siejami su visuomeniniu kontekstu. O „sankcionuotieji" mokslai tapo moksliškais kaip tik todėl, kad ištrūko iš bet kokio konteksto, išvengė bet kokios užsikrėtimo galimybės, bet kokios pirminės akivaizdybės ir net savo pačių praeities. Štai kur, Bašlaro ir jo mokinių manymu, slypi skirtumas tarp istorijos ir mokslų istorijos. Istorija gali būti simetriška, bet tai nesvarbu, nes ji niekad nesiima nagrinėti mokslų. O mokslų istorija nieku gyvu negali tokia būti, nes epistemologinis atotrūkis turi išlikti absoliutus.

Vieno pavyzdžio pakaks pailiustruoti, kur gali nuvesti bet kokios simetrinės antropologijos atmetimas. Kai Kangilemas atskiria mokslines ideologijas nuo tikrųjų mokslų, jis teigia ne tik tai, jog neįmanoma tuo pačiu būdu tyrinėti Darvino, mokslininko, ir Didro, ideologo, bet ir tai, kad turi būti neįmanoma sudėti juos į vieną krūvą (Canguilhem, 1968). „Ideologijos ir mokslo atskyrimas turi sukliudyti mokslų istorijoje matyti tam tikrų išlikusių ideologijos elementų ir mokslinės konstrukcijos, užėmusios tos ideologijos vietą, tęstinumą: pavyzdžiui, „D'Alambero sapne"[19] ieškoti „Rūšių atsiradimą" pranašaujančių ženklų." (p. 45) Moksliška yra tik tai, kas visiems laikams nutraukia ryšius su ideologija. Vadovaujantis tokiu principu, išties sunku sekti paskui kvaziobjektus vingiuotais jų keliais. Vos tik jie paklius į epistemologų rankas, bus išrautos visos jų šaknys, ir liks tik objektas, nuo kurio nukirstas visas jam prasmę suteikiantis tinklas. Bet kam apskritai reikia kalbėti apie Didro ir Spenserį, kam domėtis klaida? Nes be jos tiesa būtų pernelyg ryški! „Ideologijos ir mokslo susipynimas

---

[19] „D'Alambero sapnas" – prancūzų filosofo Deni Didro (*Denis Diderot*) veikalas (vert. past.).

turi sukliudyti mokslo istoriją redukuoti į lėkštą chronologiją, t. y. į plyną lauką be jokio reljefo." (p. 45) Kaip tik klaida išryškina tiesos vertę. To, ko dėl Karaliaus Saulės pasivadinęs skambiu istoriko vardu ėmėsi Rasinas[20], Kangilemas, taip pat neteisėtai pasisavinęs mokslų istoriko vardą, imasi dėl Darvino.

Simetrijos principas, priešingai, sugrąžina tęstinumą, istoriškumą ir, galime drąsiai teigti, teisingumą. Bloras yra Kangilemo priešingybė, taip pat kaip Seras – Bašlaro, ir tai, beje, paaiškina visišką Sero mokslų sociologijos ir antropologijos nesupratimą Prancūzijoje (Bowker ir Latour, 1987). „Vienintelis grynas mitas yra grynojo mokslo, kuriame nėra jokio mito, idėja", teigė jis, nutraukdamas visus ryšius su epistemologija (Serres, 1974, p. 259). Jo, kaip ir tikrųjų mokslo istorikų, manymu, Didro, Darviną, Maltusą ir Spenserį reikia aiškinti remiantis tais pačiais principais ir tomis pačiomis priežastimis: jei norite paaiškinti tikėjimą skraidančiomis lėkštėmis, patikrinkite, ar jūsų paaiškinimais galima simetriškai pasinaudoti kalbant apie juodąsias skyles (Lagrange, 1990); jei puolate parapsichologiją, ar galite panaudoti tuos pačius veiksnius psichologijoje (Collins ir Pinch, 1991)? Jei analizuojate Pastero sėkmę, ar tie patys terminai gali padėti paaiškinti jo nesėkmes (Latour, 1984)?

Svarbiausia, pirmasis simetrijos principas siūlo būdą paaiškinimams „apkarpyti". Paaiškinti klaidas buvo tapę taip lengva! Visuomenė, tikėjimai, ideologija, simboliai, pasąmonė, beprotybė – viskuo buvo taip lengva remtis, kad paaiškinimai be galo ištįsdavo. O tiesa? Atimdami iš savęs epistemologinio skaidymo galimybę, mes, mokslų tyrinėtojai, pamatėme, kad dauguma mūsų paaiškinimų ne kažin ko verti. Juos visus valdė asimetrija, be jokio gailesčio įžeidinėdama nugalėtuosius. Viskas pasikeičia, jeigu simetrijos principas verčia išlaikyti tik tas priežastis, kurios gali būti naudingos tiek nugalėtojui, tiek nugalėtajam, tiek sėkmei, tiek nesėkmei. Tiksliai sureguliavus simetrijos svarstykles, skaidymas tik dar labiau išryškėja ir padeda suprasti, kodėl vieni laimi, o kiti pralaimi (Latour, 1989b). Iki šiol šis skaidymas buvo nesuprantamas kaip tik todėl, kad kai kas nugalėtojus svėrė vienomis svarstyklėmis, o pralaimėjusiuosius – kitomis, įkandin Breno[21] kartodami „*vae victis*!"[22]

---

[20] Žanas Rasinas (*Jean Racine*) – XVII a. prancūzų dramaturgas, tapęs Liudviko XIV istoriografu (vert. past.).

[21] Brenas – galų karalius, pagal padavimą nugalėjęs romėnus ir sugriovęs Romą (vert. past.).

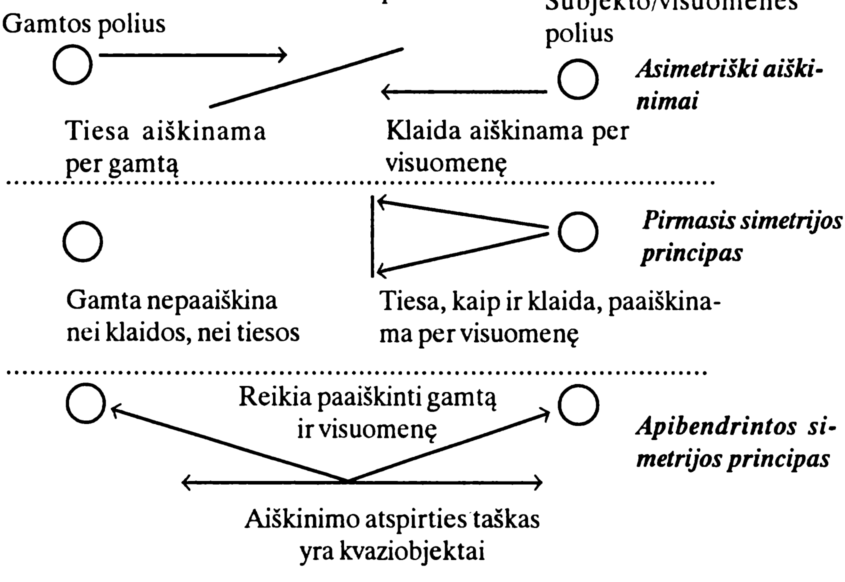
[22] Lot. *vae victis* – vargas nugalėtiesiems (vert. past.).

Apibendrintos simetrijos principas

Pirmasis simetrijos principas suteikia neprilygstamą pranašumą – leidžia mums atsikratyti epistemologinių lūžių, apriorinio skirstymo į „sankcionuotus“ ir „pasenusius“ mokslus arba dirbtinio padalijimo į pažinimo, tikėjimo ir mokslo sociologijas. Anksčiau, kai antropologas grįždavo iš tolimų kraštų į savąjį, kuriame atrasdavo epistemologijos išvalytus mokslus, jis negalėjo nustatyti jokio etnomokslų ir mokslinių žinių tęstinumo. Taigi jis visiškai pagrįstai nenagrinėdavo savęs ir apsiribodavo kultūrų analizavimu. Bet šiandien, kai jis grįžęs savo krašte randa kasdien vis daugiau studijų, kuriose tyrinėjami jo paties mokslai ir jo paties technika, praraja jau kur kas mažesnė. Jis be didesnių sunkumų gali pereiti nuo kinų prie anglų fizikos (Needham, 1991), nuo Trobriano salų laivavedžių prie jų kolegų JAV laivyne (Hutchins, 1983), nuo Vakarų Afrikos skaičiuotojų prie Kalifornijos aritmetikų (Rogoff ir Lave, 1984), nuo Dramblio Kaulo Kranto technikų prie Nobelio premijos laureatų iš La Džolos (Latour, 1988), nuo dievui Baalui skirtų aukų prie „Čelendžerio“ kosminio laivo sprogimo (Serres, 1987). Nebereikia apsiriboti kultūromis, nes taip pat tyrinėtinos tampa ir gamtos.

Vis dėlto Bloro suformuluotas simetrijos principas greitai atveda į aklavietę (Latour, 1991). Nors paaiškinimų atžvilgiu principas reikalauja geležinės disciplinos, pats jis yra asimetriškas, kaip matyti iš pateiktos diagramos.

10 pav.



Šis principas išties reikalauja vienodai aiškinti ir tiesą, ir klaidą, bet kokį aiškinimą jis renkasi? Tą, kurį Hobso įpėdiniams siūlo visuomenės mokslai. Užuot tiesą aiškinęs atitikimu gamtinei realybei, o klaidą – socialinių kategorijų primetamu suvaržymu, *epistēmēs* arba interesais, jis nori tiek tiesą, tiek klaidą paaiškinti tomis pačiomis kategorijomis, *epistēmēs* ir interesais. Taigi jis asimetriškas ne todėl, kad atskiria ideologiją ir mokslą, kaip tai darė epistemologai, bet todėl, kad suskliaudžia gamtą ir visą aiškinimo naštą užkrauna visuomenės poliui. Jis konstruktyvistas gamtos atžvilgiu ir realistas visuomenės atžvilgiu (Collins ir Yearley, 1992; Callon ir Latour, 1992).

Bet visuomenė, kaip jau žinome, ne ką mažiau sukonstruota nei gamta. Jei mūsų požiūris į vieną iš jų yra realistiškas, toks pat turi būti ir į kitą. Jei mūsų požiūris į vieną iš jų yra konstruktyvistinis, toks pat turi būti ir į kitą. Tikriau sakant, kaip jau matėme nagrinėdami abi moderniųjų praktikas, reikia sugebėti suprasti tiek gamtos ir visuomenės imanentiškumą (tarpininkavimo procese), tiek jų transcendenciją (po gryninimo proceso). Gamta ir visuomenė neturi tvirtų kablių, ant kurių galėtume pakabinti savo interpretacijas – asimetriškas Kangilemo požiūriu arba simetriškas Bloro požiūriu. Priešingai, jos parodo, ką reikia paaiškinti, o paaiškinimo regimybė atsiranda vėliau, kai po padalijimo stabilizavęsi kvaziobjektai tampa išorinės realybės objektais ir visuomenės subjektais.

Taigi tam, kad antropologija taptų simetriška, jai nepakanka įsisavinti pirmojo simetrijos principo, kuris padaro galą tik pačioms akivaizdžiausioms epistemologijos neteisybėms. Ji turi perimti tai, ką Mišelis Kalonas vadina apibendrintos simetrijos principu: antropologas turi užimti vidurio poziciją, iš kurios jis gali stebėti ir nežmogiškų, ir žmogiškų savybių priskyrimą (Callon, 1986). Jam draudžiama remtis išorine realybe, norint paaiškinti visuomenę, ir galios žaidimais, norint paaiškinti, kas formuoja išorinę realybę. Žinoma, jam draudžiama ir pakaitomis remtis gamtiniu realizmu bei sociologiniu realizmu, naudojant „ne tik" gamtą, „bet ir" visuomenę, norint išsaugoti abi pirmines asimetrijas ir vienos trūkumus pridengti kitos trūkumais (Latour, 1989a).

Kol buvome modernūs, buvo neįmanoma užimti šią poziciją, nes jos paprasčiausiai nebuvo. Vienintelė Konstitucijos pripažįstama centrinė pozicija, kaip matėme, buvo fenomenas – gamtos ir subjekto polių sankirtos taškas. Ligi šiol tas taškas buvo niekieno žemė, neegzistuojanti vieta. Dabar jau žinome, kad viskas pasikeičia, kai užuot pakaitomis pereidinėję nuo vieno moderniojo matmens poliaus prie kito, nusileidžiame nemodernumo matmens linija žemyn. Neįsivaizduojama neegzistuojanti vieta tampa tarpininkavimo įsiveržimo į Konstituciją tašku. Ir ši vieta

toli gražu nėra tuščia: joje knibždėte knibžda kvaziobjektų, kvazisubjektų. Ji toli gražu nėra neįsivaizduojama, ji tampa visų su tinklais susijusių empirinių tyrimų vieta.

Bet argi ši vieta nėra ta, kurią ištisą šimtmetį taip sunkiai ruošė antropologija ir kurią šiandien tyrinėdamas kitas kultūras be jokių pastangų užima etnologas? Išties, naudodamasis tais pačiais analizės įrankiais, jis pereina nuo meteorologijos prie giminystės ryšių sistemos, nuo augalų prigimties prie jų reprezentavimo kultūroje, nuo politinės santvarkos prie liaudies medicinos, nuo mito struktūrų prie etnofizikos arba medžioklės būdų. Žinoma, etnologo drąsą išskleidžiant šį vientisą audinį paaiškina jo tvirtas įsitikinimas, kad visa tai – reprezentacijos ir tik reprezentacijos. Tuo tarpu gamta lieka vienintelė, išorinė ir visuotinė. Bet jei perklotume vieną ant kitos šias dvi pozicijas – etnologo vietą tyrinėjant kultūras ir mūsų taip sunkiai surastą vietą savo gamtai tyrinėti, – lyginamoji antropologija taptų įmanoma arba net lengva. Ji nebelygintų kultūrų, atskirdama nuo jų savąją, kuriai suteikiama stebėtina sąryšio su visuotine gamta privilegija. Ji lygintų gamtas-kultūras. Ar jos palyginamos? Panašios? Lygios? Galbūt dabar galėsime išspręsti neišsprendžiamą reliatyvizmo klausimą?

Dviejų Didžiųjų Padalijimų importo-eksporto sistema

„Mes, vakariečiai, visiškai skiriamės nuo kitų“ – toks yra moderniųjų pergalės šauksmas arba jų užsitęsusi rauda. Didysis Padalijimas į mus, vakariečius, ir į juos – visus kitus, pradedant Kinijos jūromis ir baigiant Jukatanu, pradedant eskimais ir baigiant Tasmanijos aborigenais, mus persekiojo visada. Kad ir ką jie darytų, savo karavelių ir kanonierių korpusais, savo teleskopų cilindrais ir savo skiepijimo švirkštų stūmokliais vakariečiai atneša istoriją. Kartais šią baltojo žmogaus naštą jie neša kaip aukštinantį išbandymą, kartais – kaip tragediją, bet visuomet prisiima ją kaip likimą. Jie nemano, kad nuo kitų skiriasi tik tiek, kiek sijai skiriasi nuo algonkinų arba bauliai nuo lapių, o tiki, kad nuo visų kitų skiriasi radikaliai, absoliučiai – tiek, jog Vakarus galima pastatyti vienoje pusėje, o visas kitas kultūras – kitoje, nes jas visas vienija tai, jog jos yra tik paprastos kultūros, kaip ir visos kitos. Ir tik Vakarai nėra kultūra, nėra tik kultūra.

Kodėl Vakarai taip apie save mano? Kodėl jie ir tik jie nėra tik kultūra? Norėdami suprasti šį Didįjį Padalijimą į „Mes“ ir į „Jie“, turime grįžti prie kito Didžiojo Padalijimo į žmones ir nežmones, kurį jau esu apibūdinęs. Išties *pirmuoju eksportuojamas antrasis*. Mes, vakariečiai, negalime būti kultūra kaip visos kitos, nes mes taip pat pasitelkiame gamtą. Ne jos

vaizdą ar simbolinį atvaizdą, kaip tai daro kitos visuomenės, bet pačią gamtą, kokia ji yra, ar bent jau tokią, kokią ją žino esant mokslai, kurie patys lieka nuošalyje, netyrinėtini, netyrinėti. Taigi reliatyvizmo klausimo esmę sudaro mokslo klausimas. Jeigu vakariečiai būtų tik prekiavę arba užkariavę, plėšę ir pavergę, jie radikaliai nesiskirtų nuo kitų prekiautojų ir užkariautojų. Bet ne, jie išrado mokslą, kuris iš esmės skiriasi nuo užkariavimų ir prekybos, politikos ir moralės.

Netgi tie, kas, vadindami tai kultūriniu reliatyvizmu, mėgino apginti kultūrų tęstinumą nesustatydami jų į vieną raida pagrįstą seką ir neizoliuodami jų atskiruose kalėjimuose (Lévi-Strauss, 1952), mano galį tai padaryti tik kiek galima labiau priartindami prie mokslų.

> „Teko laukti iki šio šimtmečio vidurio, – „Laukiniame mąstyme" rašo Levi-Strosas, – kol susikryžiavo šie du keliai: vienas jų į fizinį pasaulį veda per komunikaciją [laukinis mąstymas], kitas, apie kurį sužinojome visai neseniai, į komunikacijos pasaulį ateina per fizinę sritį [modernusis mokslas]." (p. 357)
>
> „Kartu buvo įveikta tariama antinomija tarp loginio ir ikiloginio mentalumo. Laukinis mąstymas yra toks pat loginis kaip ir mūsiškis, nors jis panašus į mūsiškį tik tada, kai tiria visatą, joje išskirdamas fizines ir kartu semantines ypatybes. [...] Kas nors man gali paprieštarauti, kad tarp primityvų mąstymo ir tarp mūsų mąstymo vis dėlto išlieka esminis skirtumas: informacijos teoriją domina tik autentiški pranešimai, o primityvai klaidingai laiko pranešimais paprasčiausias fizinio determinizmo apraiškas. [...] Laikydami jutimiškai sučiuopiamas gyvūnų ir augalų savybes kokio nors pranešimo elementais ir įžvelgdami jose tam tikras „išraiškas" – t. y. ženklus, – žmonės [laukinio mąstymo] ne kartą klaidingai nustatydavo tapatybę: reikšmingas būdavo ne visada tas elementas, kurį jie tokiu laikydavo. Tačiau nors ir neturėdami tobulų instrumentų, leidžiančių tą reikšminį elementą aptikti lygmenyje, kuriame jis dažniausiai ir būna, – t. y. mikroskopiniame lygyje, jie jau „tarsi pro rūką" atrado interpretavimo principus, kurių euristinė vertė ir atitikimas tikrovei išryškėjo tik pastarojo meto atradimuose telekomunikacijų, skaičiavimo ir mikroelektronikos srityse."[23] (Lévi-Strauss, 1962, p. 356)

Kilnusis advokatas Levi-Strosas net neįsivaizduoja, jog be bandymo parodyti jo klientą esant kiek įmanoma panašų į tiksliuosius mokslus, galėtų būti kitų švelninančių aplinkybių. Jeigu pirmykščiai nesiskiria nuo mūsų tiek, kiek manoma, tai tik todėl, kad jie savo netinkamais prietaisais ir „klaidingai nustatydami tapatybę" pranašauja naujausius informacijos

---

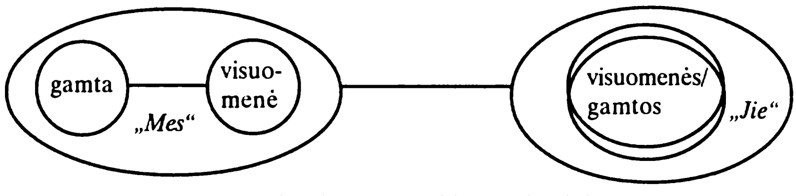
[23] *Claude Lévi-Strauss*. Op cit., p. 299–301 (vert. past.).

teorijos, molekulinės biologijos ir fizikos laimėjimus. Patys mokslai, kuriais čia naudojamasi kaip vertinimo kartele, žaidime nedalyvauja – jie lieka išorėje, už praktinės veiklos ribų. Suvokiami epistemologiškai, jie išlieka objektyvūs ir išoriniai, kvaziobjektai, bet be savo tinklų. Duokite pirmykščiams mikroskopą, ir jie mąstys visiškai taip kaip mes. Ar yra paprastesnis būdas pražudyti tuos, kurių gyvybę norėjome išgelbėti? Levi-Stroso (kaip ir Kangilemo, Liotaro, Žiraro bei daugumos prancūzų intelektualų) manymu, šis naujasis pažinimas visiškai nėra susijęs su kultūra. Ši transcendencija leidžia sureliatyvinti visas – tiek jų, tiek ir mūsų – kultūras. Tik tiek, kad ne jų kultūras, o būtent mūsiškę konstruoja biologija, elektroniniai mikroskopai ir telekomunikacijų tinklai. Praraja, kurią norėta sumažinti, vėl tampa milžiniška.

Kažkur mūsų visuomenėse, ir tik jose, pasireiškė neregėta transcendencija: gamta tokia, kokia ji yra, antižmogiška, kartais nežmogiška, visada ekstražmogiška. Nuo šio įvykio – nesvarbu ar jį priskirtume graikų matematikai, ar italų fizikai, ar vokiečių chemijai, ar amerikiečių branduolinei fizikai, ar belgų termodinamikai – atsirado visiška asimetrija tarp kultūrų, kurios atsižvelgia į gamtą, ir tų, kurios atsižvelgia tik į savo kultūrą arba į savo deformuotas galimas to dalyko versijas. Tie, kas išranda mokslus ir atranda fizikos determinizmus, niekada nesprendžia tik su žmonėmis susijusių klausimų arba sprendžia juos tik atsitiktinai. Kitų kultūrų gamtos reprezentacijas tik daugiau ar mažiau trikdo ar koduoja žmonių kultūriniai rūpesčiai, kurie užgožia viską, ir tik kartais, netyčia, kaip per miglą, užsiima daiktais – tokiais, kokie jie yra.

11 pav.

Pirmasis Didysis Padalijimas – vidinis



Antrasis Didysis Padalijimas – išorinis

Modernusis padalijimas — Ikimodernusis dalinis sutapimas

Taigi vidinis Didysis Padalijimas paaiškina išorinį Didįjį Padalijimą: mes vieninteliai visiškai atskiriame gamtą ir kultūrą, mokslą ir visuomenę, o visi kiti – nesvarbu, ar jie kinai, ar Amerikos indėnai, ar zandai, ar barujai – negali iš esmės atskirti pažinimo nuo visuomenės, ženklo nuo daikto

ir to, ką savaime lemia gamta, nuo to, ko reikalauja mūsų kultūros. Kad ir ką jie darytų, kad ir kaip prisitaikytų, kad ir kokie būtų tvarkingi bei praktiški, juos visuomet apakina ši painiava ir jie negali ištrūkti nei iš sociumo, nei iš kalbos vergijos. Kad ir ką mes darytume, kad ir kokie nusikaltėliai ar imperialistai būtume, mes pro pranašiškus mokslinio pažinimo vartus ištrūkstame iš sociumo bei kalbos vergijos ir pasiekiame pačius daiktus. Vidinis padalijimas į nežmones ir žmones nustato kitą padalijimą, šįkart išorinį, kuriuo modernieji atskyrė ikimoderniuosius. Pas „Juos" gamta ir visuomenė, ženklai ir daiktai beveik sutampa. Pas „Mus" niekas nebeturi galėti painioti socialinių rūpesčių ir pačių daiktų supratimo.

Antropologija sugrįžta iš tropikų

Kai antropologija sugrįžta iš tropikų, kad imtųsi jos laukiančio moderniojo pasaulio tyrinėjimo, pirmieji jos žingsniai esti itin atsargūs, gal net baikštūs. Pirmiausia ji mano galinti taikyti savo metodus tik tada, kai vakariečiai sutapatina ženklus ir daiktus, kaip tai daro laukinis mąstymas. Taigi ji ieško to, kas būtų panašiausia į jos tradicines tyrimo sritis, kaip jas nustatė išorinis Didysis Padalijimas. Žinoma, jai tenka paaukoti egzotiškumą, bet tokia kaina nėra per didelė, nes ji išlaiko kritinę distanciją tyrinėdama tik racionalumo pakraščius, plyšius ir tai, kas yra už jo ribų. Liaudies medicina, raganystė (Favret-Saada, 1977), valstiečių gyvenimas atominių elektrinių šešėlyje (Zonabend, 1989), mūsų aristokratijos salonų manieros (Le Witta, 1988) – visos šios sritys gali būti tyrinėjamos, be kita ko, puikiai, nes gamtos klausimas jose dar nekeliamas.

Ir vis dėlto didysis sugrįžimas negali tuo ir baigtis. Iš tiesų atsisakius egzotiškumo, etnologo tyrimai prarado originalumą, palyginti su sociologų, ekonomistų, psichologų ar istorikų tyrimais. Tropikuose antropologas nesitenkindavo vien kitų kultūrų pakraščių tyrinėjimu. Nors dėl savo pašaukimo ir metodikos likdavo svetimas, vis dėlto jis siekė ištirti ir suprasti tos kultūros centrą: tikėjimo sistemą, techniką, etnomokslus, galios žaidimus, ekonomiką – visą jų gyvenimą. Jei, grįžęs pas savuosius, jis tenkinasi tik marginalinių savo kultūros aspektų tyrinėjimu, jis praranda visus antropologijos taip sunkiai įgytus pranašumus, kaip, pavyzdžiui, Markas Ožė, kuris pas Dramblio Kaulo Kranto lagūnų gyventojus bandė suvokti visą socialinį raganystės fenomeną (Augé, 1975), o grįžęs namo apsiribojo tik pačių paviršutiniškiausių metro (Augé, 1986) arba Liuksemburgo sodo aspektų tyrinėjimu. Simetriškasis Markas Ožė tyrinėtų ne keletą piešinių ar užrašų ant metro koridorių sienų, o patį sociotechninį metro tinklą, jo

inžinierius ir mašinistus, vadovus ir naudotojus, valstybę kaip įmonininkę, žodžiu, visą tą reikalą. Savo namuose jis paprasčiausiai užsiimtų tuo, kuo visad užsiėmė ten. Grįžę namo etnologai neturėtų apsiriboti tik periferija, antraip, išlikdami asimetriški, jie turėtų drąsos tyrinėti kitus, bet ne save.

Bet tam, kad įgytume šią veiksmų ir požiūrio laisvę, reikia vienodai pažvelgti į abu Didžiuosius Padalijimus ir laikyti juos tam tikru mūsų pasaulio ir jo santykių su kitais pasauliais apibūdinimu. Juk šie Padalijimai ne ką geriau apibūdina mus nei kitus. Jie nėra nė kiek svarbesnis pažinimo įrankis nei vien tik Konstitucija ar vien tik modernioji laiko samprata (žr. ankstesnius skyrius). Taigi reikia vienu metu apeiti abu Padalijimus, netikint nei radikalia žmonių ir nežmonių perskyra mūsų kultūroje, nei visišku žinojimo ir visuomenių sutapatinimu kitose kultūrose.

Įsivaizduokime etnologę, keliaujančią į tropikus ir kartu besivežančią vidinį Didįjį Padalijimą. Jos akimis žiūrint, jos tyrinėjama tauta nuolat painioja pasaulio pažinimą (kurį tyrinėtoja, kaip tikra vakarietė, mano tobulai išmananti) ir visuomenės imperatyvus. Taigi ją priėmusi gentis turi tik vieną pasaulio supratimą, tik vieną gamtos reprezentaciją. Kaip sakė Mosas ir Diurkheimas, ši gentis projektuoja į gamtą savo socialines kategorijas (Durkheim, 1903). Kai mūsų etnologė aiškina savo informatoriams, kad jiems reikėtų labiau atskirti patį pasaulį nuo jo socialinio reprezentavimo, šie pasipiktina arba jos nesupranta. Toks įniršis arba nesusikalbėjimas tik įrodo etnologei jų ikimodernų apsėstumą. Dualizmas, kuriame ji gyvena, – žmonės atskirai nuo nežmonių, ženklai atskirai nuo daiktų – jiems nepriimtinas. Taigi etnologė prieina išvadą, kad monistinis požiūris šiai kultūrai būtinas dėl socialinių priežasčių. „Mes prekiaujame savo idėjomis, jis jas kaupia."[24]

O dabar įsivaizduokime, kad mūsų etnologė grįžta į savo kraštą bandydama panaikinti vidinį Didįjį Padalijimą. Taip pat įsivaizduokime, kad dėl laimingo atsitiktinumo ji imasi tyrinėti vieną iš daugelio „genčių", tarkim, mokslininkus ar inžinierius. Padėtis visiškai priešinga, nes dabar ji taiko pirmiau aprašytoje kelionėje išmoktas monizmo pamokas. Jos mokslininkų gentis mano gerai atskirianti pasaulio pažinimą ir politikos arba moralės imperatyvus (Traweek, 1988). Bet stebėtojo akimis žiūrint, šis atskyrimas niekad nėra gerai matomas arba yra tik ne tokios jau vienalytės veiklos, laboratorinio meistravimo, šalutinis produktas. Jos informatoriai mano suprantantys gamtą, bet etnologei aišku, kad tai tik gamtos vizija, jos reprezentacija (Pickering, 1980). Ši gentis, kaip ir pirmoji, projektuoja į gamtą savo socialines kategorijas, bet, priešingai nei pirmoji,

---

[24] Op. cit., p. 298.

tvirtina to nedaranti. Kai etnologė paaiškina savo informatoriams, kad jie negali atskirti pasaulio nuo socialinės jo reprezentacijos, šie pasipiktina arba jos nesupranta. Toks įniršis arba nesusikalbėjimas tik įrodo etnologei jų modernų apsėstumą. Monizmas, kuriame ji dabar gyvena, – žmonės visiems laikams sumaišyti su nežmonėmis – jiems nepriimtinas. Ir etnologė prieina išvadą, kad dualistinis požiūris šiai kultūrai būtinas dėl socialinių priežasčių.

Ir vis dėlto ši dviguba išvada neteisinga, nes etnologė blogai suprato savo informatorius. Antropologijos tikslas nėra du kartus papiktinti arba nesusikalbėti: pirmą kartą eksportuojant vidinį Didįjį Padalijimą ir brukant dualizmą kultūroms, kurioms jis svetimas, ir antrą kartą – atsisakant išorinio Didžiojo Padalijimo ir brukant monizmą mūsų kultūrai, kuriai jis absoliučiai svetimas. Antropologija visiškai apeina tą klausimą ir paverčia abu Didžiuosius Padalijimus ne tuo, kas aprašytų tikrovę – tiek mūsiškę, tiek ir nemūsiškę, – bet tuo, kas apibūdina, kaip vakariečiai nustato savo santykius su kitais. Šio konkretaus būdo šiandien galime nepaisyti, nes pati mokslų ir technikos raida neleidžia mums būti visiškai moderniems. Žinoma, nebent antropologiją įsivaizduotumėme šiek tiek kitokią.

Kultūrų nėra

Tarkime, kad visiškai sugrįžusi iš tropikų antropologija užima trejopai simetrišką padėtį: vartodama tuos pačius terminus, ji aiškina tiesas ir klaidas – tai pirmasis simetrijos principas; ji tyrinėja žmonių ir kartu nežmonių produkavimą – tai apibendrintos simetrijos principas; galiausiai ji užima tarpinę padėtį tarp tradicinių ir naujų teritorijų, nes atsisako teigti skirtumą tarp Vakariečių ir visų Kitų. Žinoma, ji netenka egzotizmo, bet kartu užkariauja naujas teritorijas, leidžiančias jai nagrinėti visų kolektyvų, tai pat ir mūsiškio, centrinį mechanizmą. Ji praranda savo išskirtinį ryšį tik su kultūromis – arba tik su kultūrinėmis plotmėmis, – bet įgyja gamtas, o tai neįkainojama. Dabar galima sujungti abi pačioje šios esė pradžioje mano minėtas pozicijas: etnologo poziciją, kuri jam nekainuoja jokių pastangų, ir mokslų analitiko, ieškančio jos per didžiausius vargus. Tinklų analizė ištiesia ranką antropologijai ir kviečia ją imtis jai parengto pagrindinio vaidmens.

Reliatyvizmo klausimas iškart tampa paprastesnis. Jeigu epistemologų sukurtas mokslas darė problemą neišsprendžiamą, tereikia, kaip dažnai pasitaiko, pakeisti mokslinės praktikos suvokimą, ir visi dirbtinai sukurti sunkumai išnyksta. Tinklai paaiškina tai, ką sukomplikuoja protas. Tik vakariečiams būdingas visiškas žmonių ir nežmonių atskyrimas – vidi-

nis Didysis Padalijimas, kurį vakariečiai primetė savo Konstitucija ir taip dirbtinai sukūrė papiktinantį kitų skirtingumą. „Kaip galima būti persu?"[25] Kaip galima radikaliai neatskirti visuotinės gamtos ir reliatyvios kultūros? *Tačiau pati kultūros sąvoka sukurta dirbtinai, mums paėmus į skliaustus gamtą.* Juk nėra kultūrų – skirtingų ar visuotinių – taip pat, kaip nėra visuotinės gamtos. Yra tik gamtos-kultūros, ir kaip tik jos yra vienintelis galimas lyginimo pagrindas. Kai tik atsižvelgiame ne tik į gryninimo, bet ir į tarpininkavimo praktiką, pastebime, kad modernieji ne ką daugiau atskiria žmones nuo nežmonių, nei „kiti" visiškai sutapatina ženklus ir daiktus (Guille-Escuret, 1989).

Dabar galiu lyginti reliatyvizmo formas pagal tai, ar jos atsižvelgia į gamtos konstravimą, ar ne. Absoliutusis reliatyvizmas suponuoja atskiras ir nebendramates kultūras, kurių negalima suskirstyti pagal jokią hierarchiją. Neverta apie jį kalbėti, nes jis paima į skliaustus gamtą. Kultūrinis reliatyvizmas subtilesnis: gamta vaidina tam tikrą vaidmenį, bet gali egzistuoti be jokios visuomenės, jokios konstrukcijos, jokio pasitelkimo, jokio tinklo. Tokia yra epistemologų peržiūrėta ir ištaisyta gamta, neturinti jokių sąsajų su mokslo praktika. Pagal šią tradiciją kultūros pasiskirsto kaip daugybė daugiau ar mažiau teisingų požiūrių į šią vienintelę gamtą. Vienos visuomenės mato ją „tarsi pro rūką", kitos kaip per tirštą miglą, trečios – kaip giedrą dieną. Racionalistai pabrėžia bendrus šių trijų požiūrių aspektus, reliatyvistai – neišvengiamą deformaciją, kurią lemia socialinės struktūros (Hollis ir Lukes, 1982). Pirmiesiems įrodysime, kad jie klysta, pademonstravę, jog kultūros nesutapatina savo kategorijų, antruosius susilpninsime įrodę, kad galima jas sutapatinti (Brown, 1976).

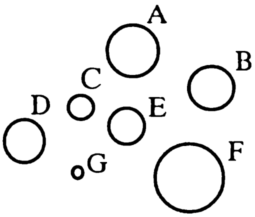
Bet iš tiesų vos tik pasirodo gamta, nesusieta su konkrečia kultūra, visuomet paslapčia naudojamas trečias modelis – universalizmas, kurį pavadinčiau „ypatingu". Viena iš visuomenių – visada mūsiškė – nustato bendrą gamtos struktūrą, kurios atžvilgiu išdėstomos visos kitos. Tai Levi-Stroso sprendimas, kuriuo Vakarų visuomenė, suprantanti gamtą, atskiriama nuo pačios šios gamtos, kurią mūsų visuomenė taip stebuklingai pažįsta. Pirmoji teiginio dalis sudaro sąlygas kukliam reliatyvizmui – mes tik viena kultūra iš daugelio, – bet antroji leidžia vogčiomis sugrįžti prie arogantiško universalizmo – mes išliekame visiškai skirtingi. Bet, Levi-Stroso akimis žiūrint, jokio prieštaravimo nėra, nes juk mūsų Konstitucija

---

[25] Citata iš prancūzų filosofo ir rašytojo Šarlio de Monteskjė (*Charles de Montesquieu*) romano „Persų laiškai" (1721) (vert. past.).

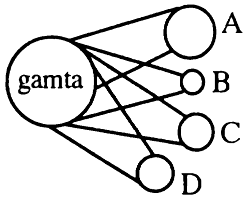
(ir tik ji) leidžia išskirti visuomenę A, sudarytą iš žmonių, ir visuomenę A(bis), sudarytą iš nežmonių ir amžiams nutolusią nuo pirmosios. Prieštaravimą šiandien mato tik simetrinė antropologija. Pastarasis modelis yra dviejų pirmųjų bendras pagrindas, kad ir ką sakytų reliatyvistai, kurie visada reliatyviomis laiko tik kultūras.

12 pav.



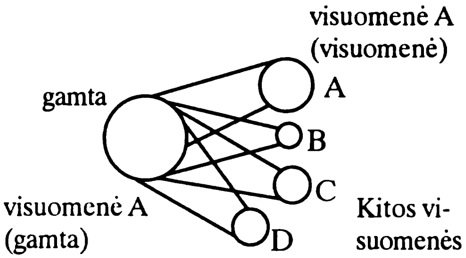
ABSOLIUTUS RELIATYVIZMAS

Kultūros be hierarchijos ir be sąlyčio taškų, visos nebendramatės; gamta suskliausta.



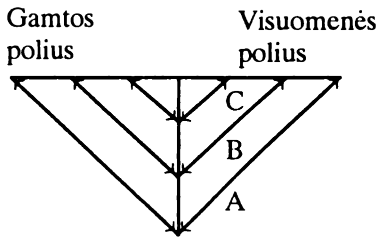
KULTŪRINIS RELIATYVIZMAS

Gamta yra, bet nesusijusi su kultūromis; visos kultūros turi daugiau ar mažiau teisingą požiūrį į ją.



YPATINGAS UNIVERSALIZMAS

Vienos iš kultūrų (A) padėtis gamtos atžvilgiu privilegijuota, ir tai ją atskiria nuo kitų.



SIMETRINĖ ANTROPOLOGIJA

Visi kolektyvai konstituoja gamtas ir kultūras; skiriasi tik pasitelkimo mastas.

Reliatyvistams niekad nepavyko įtikinti kultūrų lygybe, nes jie kaip tik ir nagrinėjo vien kultūras. O gamta? Jų manymu, ji viena visiems, nes ją apibūdina visuotinis mokslas. Kad išvengtų šio prieštaravimo, jiems reikia arba apriboti visas tautas viena paprasta pasaulio reprezentacija, visiems laikams įkalinant jas jų visuomenių kalėjime (Wilson, 1970), arba, priešingai, visus mokslo pasiekimus redukuoti į paprasčiausius lokalių bei atsitiktinių socialinių konstrukcijų produktus ir taip paneigti bet kokį mokslo visuotinumą (Bloor, 1982; Bloor, 1983). Įsivaizduoti milijardus žmonių,

nuo pat pradžių pradžios įkalintus deformuotose pasaulio vizijose, taip pat sunku, kaip įsivaizduoti neutrinus ir kvazarus, DNR ir visuotinę trauką Teksaso, Anglijos ar Burgundijos socialinių produktų pavidalu. Abu atsakymai vienodai absurdiški, ir kaip tik todėl didžioji reliatyvizmo diskusija niekada niekur nenuves. Padaryti gamtą visuotine taip pat sunku, kaip ir įsprausti ją į siaurus kultūrinio reliatyvizmo rėmus.

Problemos sprendimas išryškėja tada, kai išnyksta kultūrų dirbtinumas. Visos gamtos-kultūros panašios tuo, kad kartu konstruoja žmones, dieviškas esybes ir nežmones. Nė viena iš jų negyvena išorinei, vien tik mūsų pažįstamai gamtai primestų sutartinių ženklų ar simbolių pasaulyje. Nė viena iš jų, o juolab mūsiškė, negyvena daiktų pasaulyje. Visos jos atrenka, ką susieti su ženklais, o ko ne (Claverie, 1990). Dalykas, kurį mes visi darome, yra būtent tas, kad mes konstruojame tiek žmonių, tiek juos supančių nežmonių kolektyvus. Kai kurie sudarydami savo kolektyvą pasitelkia protėvius, liūtus, nejudančias žvaigždes ir sukrešėjusį aukojimų kraują; mes saviesiems pasitelkiame genetiką, zoologiją, kosmologiją ir hematologiją. „Bet juk tai mokslai! – sušuktų modernieji, kuriems ši painiava atrodytų siaubinga, – jie turi visais įmanomais būdais ištrūkti iš visuomenės reprezentacijų.“ Tačiau vien tik mokslų buvimas negali sugriauti simetrijos – štai koks yra lyginamosios antropologijos atradimas. Nuo kultūrinio reliatyvizmo pereiname prie „gamtinio“. Pirmojo rezultatai buvo absurdiški, o antrasis leis mums atgauti sveiką protą.

Dydžio skirtumai

Reliatyvizmo klausimo tai vis dėlto neišsprendžia. Kol kas tik atsikratėme painiavos, kylančios dėl gamtos suskliaudimo, o priešais turime gamtinius-kultūrinius produktus, kuriuos vadinsiu kolektyvais, norėdamas priminti, jog jie tiek pat skiriasi nuo sociologų visuomenės (žmonių santykių), kiek nuo epistemologų gamtos (daiktų savaime). Lyginamosios antropologijos požiūriu, kaip minėjau, visi kolektyvai panašūs tuo, kad paskirsto būsimuosius gamtos ir kartu visuomenės pasaulio elementus. Niekas niekad negirdėjo apie kolektyvą, kuris nepasitelktų dangaus, žemės, kūnų, nuosavybės, teisės, dievų, sielų, protėvių, galių, žvėrių, tikėjimų, pramanytų būtybių... Tokia yra senoji antropologijos matrica, iš kurios mes niekad neištrūkome.

Bet ši bendra matrica apibrėžia tik lyginamosios antropologijos atspirties tašką. Išties visi kolektyvai gana skirtingai skirsto buvinius, priskiria jiems skirtingas savybes ir pasirenka skirtingą pasitelkimo mastą,

kurį jie laiko priimtinu. Šie skirtumai sudaro daugybę mažų padalijimų, nors nebematyti daugiau jokio Didžiojo Padalijimo. Vieną iš šių mažų padalijimų mes šiandien mokame atpažinti ir jis jau trys amžiai išskiria tam tikrų kolektyvų tam tikrų segmentų oficialųjį variantą. Ne kas kitas, o mūsų Konstitucija tam tikrai elementų grupei priskiria nežmonių vaidmenį, kitai grupei – piliečių vaidmenį, o trečiajai – Dievo, teisėjo ir bejėgio, funkcijas. Savaime ši Konstitucija neatskiria mūsų nuo kitų, nes ji yra tik dalis lyginamąją antropologiją sudarančių skiriamųjų bruožų sąrašo. Šie bruožai galėtų tapti didžiąją Prancūzijos Kolegijos socialinės antropologijos laboratorijos duomenų bazę sudarančiais įrašais, tereikėtų ją pervadinti *Human and Non-Human Relations Area Files*[26].

Savo kintamosios geometrijos elementų išdėstymu mes tiek pat skiriamės nuo ačuarų, kiek jie skiriasi nuo tapirapių arba arapešų. Ne daugiau ir ne mažiau. Vis dėlto toks palyginimas atsižvelgtų tik į jungtinį tam tikros gamtos ir tam tikros visuomenės produktą, t. y. tik į vieną kolektyvų aspektą. Jis patenkintų mūsų teisingumo poreikį, bet, nors ir kitais keliais, pakartotų absoliutaus reliatyvizmo klaidą, nes panaikintų visus skirtumus, paversdamas juos visus vienodai skirtingais. Jis neleistų atsižvelgti į kitą aspektą, link kurio aš vedu nuo pat šios esė pradžios, – į pasitelkimo mastą, kuris kartu yra ir modernizmo pasekmė, ir jo pabaigos priežastis.

Simetrijos principo tikslas nėra tik įvesti lygybę – ji tėra priemonė svarstyklių pusiausvyrai nustatyti, – bet ir fiksuoti skirtumus, t. y. galiausiai asimetrijas, ir perprasti praktines priemones, leidžiančias vieniems kolektyvams valdyti kitus. Nors ir panašūs dėl bendros kilmės, visi kolektyvai skiriasi dydžiu. Prieš sveriant atominė elektrinė, skylė ozono sluoksnyje, žmogaus genomo žemėlapis, metro ant ratų, palydovų tinklas, galaktikų klasteris sveria ne ką daugiau nei degantis medis, mums ant galvos užgriūti galintis dangus, genealogija, vežimas, danguje sklandančios šmėklos ar kosmogonija. Visais atvejais šie kvaziobjektai savo neryžtingomis trajektorijomis brėžia tiek gamtines, tiek visuomenių formas. Bet pasvėrus pirmoji grupė nubrėžia visai kitokį kolektyvą nei antroji. Šiuos skirtumus taip pat reikia atpažinti.

Kitaip tariant, šie dydžio skirtumai yra dar ir dideli. Jie svarbūs, ir reliatyvizmas klysta jų nepaisydamas, bet tai tik dydžio skirtumai, ir universalizmas klysta, paversdamas juos Didžiuoju Padalijimu. Visi kolektyvai panašūs, skiriasi tik jų dydis – kaip atskirų tos pačios spiralės kilpų. Tai, kad vienai kilpai reikia protėvių ir nejudančių žvaigždžių, o kitai, la-

[26] Angl. *Human and Non-Human Relations Area Files* – Žmonių ir nežmonių santykių srities rinkmenos (vert. past.).

biau nutolusiai nuo centro, – genų ir kvazarų, paaiškina aptariamų kolektyvų dydis. *Jei yra daugiau objektų, reikia daugiau subjektų. Jei yra daugiau subjektyvumo, reikia daugiau objektyvumo.* Jei norite Hobso ir jo sekėjų, jums reikia Boilio ir jo sekėjų. Jei norite Leviatano, jums reikia oro siurblio. Štai kas leidžia atsižvelgti ir į skirtumus (kilpų dydis juk skiriasi), ir į panašumus (visi kolektyvai vienodai maišo žmogiškus ir nežmogiškus elementus). Reliatyvistams, besistengiantiems užtikrinti visoms kultūroms vienodą padėtį, paverčiant jas vienodai nemotyvuotais gamtos pasaulio, kurio sukūrimo niekas nepaaiškina, kodais, nepavyksta atsižvelgti į visų kolektyvų pastangas vieniems kitus valdyti. Kita vertus, universalizmo šalininkai nepajėgia įžvelgti gilios kolektyvų giminystės, nes jie priversti priskirti gamtos supratimą tik vakariečiams, o visus kitus įkalinti visuomenėse, iš kurių jie gali ištrūkti tik tapdami mokslininkais, moderniais ir vakarietiškais.

Technika ir mokslai nuostabūs ne todėl, kad yra teisingi arba veiksmingi, – šios savybės jiems suteikiamos papildomai ir, beje, dėl kitų priežasčių nei tos, dėl kurių jas suteikia epistemologai (Latour, 1989a), – o todėl, kad jie daugina į kolektyvų gamybą įtrauktus nežmones ir išryškina mūsų ir šių buvinių artumą. Moderniuosius mokslus apibūdina kaip tik spiralės išsiplėtimas, jos nulemtas įsitraukimų mastas, vis didesnis atstumas iki šių jos pritraukiamų buvinių, o ne koks nors epistemologinis lūžis, visiems laikams nutraukiantis ryšius su ikimoksline jų praeitimi. Moderniųjų žinios ir galios skiriasi ne tuo, kad išvengia socialumo tironijos, bet tuo, kad jos sukuria dar daugiau hibridų ir taip atkuria socialinį ryšį ir išplečia jo mastą. Ne tik oro siurblys, bet ir mikrobai, elektra, atomai, žvaigždės, kvadratinės lygtys, automatai ir robotai, malūnai ir stūmokliai, pasąmonė ir neuromediatoriai. Kiekvienas naujas kvaziobjektų perteikimas yra naujas impulsas apibrėžiant socialinę bendruomenę, subjektus ir objektus. Pas mus technika ir mokslai ne ką labiau atspindi visuomenę, nei pas kitus gamta atspindi visuomenės struktūras. Tai nėra atspindžių žaismas. Kaskart vis didesniu mastu konstruojami patys kolektyvai. Esama dydžio skirtumų. Bet nėra gamtos, o juo labiau kultūros skirtumų.

Archimedo perversmas

Santykinį kolektyvų dydį iš esmės keičia ypatingo tipo nežmonių įtraukimas. Šiuos dydžio pokyčius geriausiai leidžia suprasti stulbinantis pavyzdys, neįmanomas bandymas, apie kurį mums pasakoja Plutarchas ir kurį Mišelis Otjė pavadino „išminčiaus patranka“ (Authier, 1989):

„Archimedas parašė savo giminaičiui ir draugui, karaliui Hieronui, kad su tam tikra jėga galima išjudinti tam tikrą svorį. Sakoma, kad, įkvėptas savo įrodymo stiprumo, jis pareiškė, jog jei būtų dar viena Žemė ir jis galėtų į ją nukakti, tai sugebėtų iš ten pajudinti iš vietos mūsiškę. Hieronas buvo apstulbintas ir paprašė jo pritaikyti savo teoriją ir parodyti, kaip nedidelė jėga gali išjudinti didelę masę. Tuomet Archimedas liepė miniai darbininkų didžiulėmis pastangomis ištraukti į krantą tristiebį krovininį karališkojo laivyno laivą, į kurį, be įprastinio krovinio, įlaipino daug žmonių ir, atsisėdęs tolėliau nuo laivo, lengvu rankos judesiu ramiai įjungė iš kelių skridinių sudarytą mechanizmą, kuris išjudino laivą iš vietos, ir šis sklandžiai, be jokių kliūčių, slydo žeme tarsi vandeniu. Apstulbintas karalius, supratęs mokslo galią, liepė Archimedui sukonstruoti mechanizmus, kuriuos per apgultį būtų galima naudoti gynybai ir puolimui.“ (Plutarchas, „Marcelo gyvenimas“)

Archimedas savo skridiniais apvertė aukštyn kojomis ne tik jėgų santykį, bet ir politinį santykį: jis pasiūlė karaliui realų mechanizmą, kuris padaro vieną žmogų fiziškai stipresnį už minią. Iki tol valdovas atstovavo miniai, kurios vardu jis kalbėdavo, bet dėl to netapdavo stipresnis. Archimedas suteikia Leviatanui kitą sudarymo principą, paversdamas politinio atstovavimo santykį mechaninių proporcijų santykiu. Be geometrijos ir statikos, valdovui reikėtų paisyti be galo jį pranokstančių visuomeninių jėgų. Bet jeigu prie politinio atstovavimo žaidimo pridursite technikos svertą, galite tapti stipresni už minią, pulti ir gintis. Nenuostabu, kad Hieroną „apstulbino technikos galia“. Iki tol jis nemanė, jog politinę galią gali papildyti skridinių mechanizmas (Latour, 1990a).

Bet tuo Plutarcho pamoka dar nesibaigia. Po šio pirmo momento, kai, pasitelkdamas mažo ir didelio, sumažinto modelio ir natūralaus dydžio pritaikymo proporcinį santykį, Archimedas paverčia bendramatėmis vieną (fizinę) jėgą ir kitą (politinę) jėgą, seka kitas, dar reikšmingesnis momentas:

„Archimedo dvasia buvo tokia kilni, o protas toks gilus, ir jis turėjo tokią turtingą mokslinių stebėjimų patirtį, kad nepanoro palikti jokių raštų apie išradimus, dėl kurių buvo gerbiamas ir žinomas kaip ne žmogiško, o dieviško proto išminčius. Jis laikė mechaniką ir visus su gyvenimo reikmėmis susijusius menus viso labo niekingais amatais, o savo didžiausias pastangas skyrė tik objektams, kurių grožis ir pranašumas nesieja jų su jokiomis materialiomis reikmėmis, kurie negali būti lyginami su kitais ir kuriuose įrodymas ne mažiau svarbus už subjektą, nes pirmasis jiems suteikia tikslumą ir antgamtinę galią, o antrasis – didybę ir grožį.“

Matematinis įrodymas lieka nesulyginamas su niekingais amatais, prasčiokiška politika, paprasčiausiu pritaikymu. Archimedas yra dieviškas, o matematikos galia – antgamtinė. Visa, kas liko iš abiejų momentų kompozicijos, sujungimo, sąryšio, sąsajos, dabar nutrinama. Net raštai turi išnykti be pėdsako. Pirmasis momentas sukūrė nematytą hibridą, su kurio pagalba silpniausias tampa stipriausiu, sujungus politikos formas ir proporcijos dėsnius. Antrasis momentas išgrynina ir paverčia nebendramačiais mokslą ir politiką, žmonių imperiją ir matematikos empirėjų (Serres, 1989b). Archimedo tikslo reikia ieškoti ne pirmajame momente, bet abiejų momentų sujungime: kaip užsiimti politika naujomis priemonėmis, kurios staiga tampa jai bendramatės, neigiant bet kokią visiškai nebendramačių veiklų sąsają? Balansas dvejopai teigiamas: Hieronas apgina Sirakūzus mašinomis, kurių dydį moka proporcingai suderinti, kolektyvas dėl to išauga, bet šių masto pokyčių, šio bendramatiškumo kilmė išnyksta visiems laikams, palikdama mokslų empirėjų kaip naujų jėgų šaltinį, kuris visuomet yra po ranka, bet niekada neregimas. Taip, mokslas yra politika, vykdoma kitomis priemonėmis – priemonėmis, kurios turi galios tik todėl, kad jos yra iš esmės kitokios.

Sužinoję apie Archimedo, tiksliau, Plutarcho, perversmą, mes atrandame tą tašką, kuriame nežmonės įsilieja į pačią kolektyvo konstrukciją. Tai nereiškia, kad mėginama suprasti, kaip geometrija „atspindi“ Hierono interesus arba kaip Sirakūzų visuomenė „yra priversta paisyti“ geometrijos dėsnių. Susikuria naujas kolektyvas, įtraukiantis geometriją ir paneigiantis tai, kad jis tai padarė. Visuomenė negali paaiškinti geometrijos, nes tai nauja visuomenė „su geometrija“, kuri imasi ginti nuo Marcelo Sirakūzų miesto sienas. Visuomenė „su politine jėga“ yra žmogaus dirbinys, sukurtas pašalinus miestų sienas bei svertus, skridinius bei kalavijus taip pat, kaip XVII a. Anglijos visuomeninis kontekstas buvo gautas iš anksto pašalinus oro siurblį ir gimstančią fiziką. Tik pašalinus iš kolektyvo į jį įsipynusius nežmones, tampa nebesuprantamos tos nuosėdos, kurias vadiname visuomene. Nebėra jokių jos dydį, patvarumą, trukmę paaiškinančių priežasčių. Taip galima manyti, kad Leviataną sudaro tik beginkliai piliečiai ir tik visuomeninė sutartis be oro siurblio, be kardo, be kalavijo, važtaraščių, kompiuterių, aplankų su dokumentais ir rūmų (Callon ir Latour, 1981; Strum ir Latour, 1987; Latour, 1990b). Socialinis ryšys neišlieka be objektų, kuriuos kita Konstitucijos dalis leidžia kartu ir pasitelkti, ir paversti nebendramačiais visuomenės pasauliui.

Absoliutus reliatyvizmas ir reliatyvistinis reliatyvizmas

Reliatyvizmo klausimo tai vis dėlto neišsprendžia, net jei atsižvelgsime kartu ir į giluminį gamtų-kultūrų panašumą (senąją antropologijos matricą), ir į dydžio skirtumą (šių kolektyvų pasitelkimo mastą). Išties, kaip jau kelis kartus minėjau, dydis yra susijęs su moderniąja Konstitucija. Kaip tik todėl, kad Konstitucija garantuoja visišką ir negrįžtamą kvaziobjektų pavertimą išorinės gamtos objektais arba visuomenės subjektais, galimas iki tol neregėto masto šių kvaziobjektų pasitelkimas. Taigi simetrinė antropologija turi pripažinti šią ypatybę, nepapildydama jos jokiu epistemologiniu lūžiu, jokiu metafiziniu Didžiuoju Padalijimu, jokiu skirtumu tarp ikiloginių ir loginių visuomenių, „šaltų" ir „karštų" visuomenių, į politiką besikišančio Archimedo ir dieviškojo Archimedo, galva siekiančio Idėjų dangų. Tai sudėtinga todėl, kad reikia sukurti kiek įmanoma daugiau skirtumų naudojantis kiek įmanoma mažesniu skaičiumi priemonių (Goody, 1979; Latour, 1985).

Modernieji nuo ikimoderniųjų skiriasi tuo, kad atsisako laikyti kvaziobjektus kvaziobjektais. Jų akimis žiūrint, hibridai – viso labo pabaisos, kurių reikia stengtis išvengti visomis įmanomomis priemonėmis – nepaliaujamu, net pamišėlišku gryninimu. Savaime šis konstitucinės reprezentacijos skirtumas nebūtų itin svarbus, nes jo nepakaktų norint atskirti moderniuosius nuo visų kitų. Kiek kolektyvų, tiek ir reprezentacijų. Bet kaip tik dėl šio atsisakymo apmąstyti kvaziobjektus ir pradeda veikti skirtumų kūrimo mechanizmas, nes toks atsisakymas sąlygoja naują tam tikrų buvinių dauginimąsi: *objektas, kuris konstruoja sociumą, išstumtas iš visuomenės pasaulio, priskirtas transcendentiniam, bet vis dėlto ne dieviškam pasauliui, sukuria savo priešybę – nestabilų teisinį ir moralinį subjektą.* Boilio oro siurblys, Pastero mikrobai, Archimedo skridinių mechanizmas yra kaip tik tokie objektai. Šie naujieji nežmonės turi stebuklingų savybių, nes jie kartu yra socialūs ir asocialūs, kuria gamtą ir konstruoja subjektus. Jie yra lyginamosios antropologijos „sukčiai". Per šią spragą mokslai ir technika taip paslaptingai įsiveržė į visuomenę, kad šis stebuklas privertė vakariečius patikėti savo skirtingumu nuo visų kitų. Iš pirmojo stebuklo kyla antras: kodėl kiti nesielgia taip pat? Paskui trečias: kodėl mes tokie ypatingi? Kaip tik ši savybė sukuria kaskadą nedidukų skirtumų, kuriuos surenka, apibendrina ir sureikšmina didysis pasakojimas apie Vakarus, taip radikaliai besiskiriančius nuo visų kultūrų.

Nurodžius šią savybę ir taip ją neutralizavus, reliatyvizmas nebekelia jokių esminių sunkumų. Niekas nebetrukdo vėl iškelti kolektyvų tarpusavio santykių klausimo apibrėžiant du reliatyvizmus, kurie anksčiau buvo

sujungti į vieną. Pirmasis – absoliutus, antrasis – reliatyvus. Pirmasis įkalindavo kultūras jų egzotiškume ir svetimume, nes pripažindavo universalistų požiūrį, bet prie jo neprisidėdavo: jeigu nėra vieno bendro transcendentalinio matavimo prietaiso, tuomet iš jokios kalbos negalima nieko išversti, jokio širdies nerimo negalima perteikti, visi ritualai yra vienodai gerbtini, o visos paradigmos – nebendramatės. Dėl skonio ir spalvų nesiginčijama. Universalistai tvirtina šio bendro etalono egzistavimą, o absoliutieji reliatyvistai džiaugiasi, kad jo nėra. Nepaisant požiūrių skirtumo, ir vieni, ir kiti sutinka, kad nuoroda į tam tikrą absoliutų etaloną yra esminis jų ginčo elementas.

Tačiau tai dar ne viskas, ką būtų galima pasakyti apie reliatyvizmo praktiką ir net patį terminą. Nustatyti ryšius, paversti bendramačiu, sureguliuoti matavimo prietaisus, nustatyti metrologines grandines, sudaryti atitikimų žodynus, aptarti normų ir standartų suderinamumą, išplėsti surūšiuotus tinklus, sukonstruoti vertės matavimo prietaisus ir dėl jų susitarti – štai keletas žodžio „reliatyvizmas“ reikšmių (Latour, 1988c). Absoliutusis reliatyvizmas, kaip ir jo brolis bei priešas racionalizmas, pamiršta, kad matavimo prietaisus reikia sukonstruoti ir kad pamiršus, kaip jie buvo sukurti, tampa nebesuprantama ir pati bendramatiškumo sąvoka. Be to, jie užmiršta milžiniškas vakariečių pastangas „išmatuoti“ kitas tautas, paverčiant jas bendramatėmis, geležimi, žinojimu ir krauju kuriant matavimo etalonus, kurių anksčiau nebuvo.

Tačiau norint suprasti šį matavimo procesą, reikia daiktavardį sustiprinti bendrašakniu būdvardžiu. Reliatyvistinis reliatyvizmas atgaivina suderinamumą, kurį jau manėme praradę. Būdvardis ištaiso akivaizdų daiktavardžio kvailumą. Pakeliui jam, žinoma, reikia atsisakyti to, kas reliatyvizmą siejo su universalizmu, – absoliutumo. Užuot sustojęs pusiaukelėje, jis eina iki pat galo ir atranda tarpusavio santykių nustatymo procesą, kuris gali vykti kaip darbas ir konstravimas, praktika ir polemika, užkariavimas ir valdymas. Šiek tiek reliatyvumo atitolina nuo universalumo, daug reliatyvumo prie jo priartina, bet tai jau universalumas su tinklais, nebeturintis jokių paslaptingų savybių.

Universalistai nustatė vieną vienintelę hierarchiją. Absoliutūs reliatyvistai jas visas sulygino. Reliatyvistiniai reliatyvistai, būdami kuklesni, bet empiriškesni, parodo, kokius prietaisus ir kokias grandines pasitelkus sukuriamos asimetrijos ir lygybės, hierarchijos ir skirtumai (Callon, 1991). Pasauliai atrodo bendramačiai arba nebendramačiai tik tiems, kurie laikosi įsitvėrę pamatuotų matų. O juk visi matai, nesvarbu ar tiksliuosiuose, ar mažiau tiksliuose moksluose, yra ir matuojantys matai, sukuriantys iki jų atsiradimo neegzistavusį bendramatiškumą. Savaime joks dalykas nėra re-

dukuojamas ar neredukuojamas į kokį nors kitą dalyką. To negalima padaryti savaime, o tik tarpininkaujant kažkam kitam, kuris išmatuoja ir suteikia matą. Kaip galima manyti, kad pasauliai yra neperteikiami, kai perteikimas ir yra jų santykio nustatymo esmė? Kaip galima teigti, kad pasauliai išsibarstę, jeigu mes nepaliaujamai juos sumuojame? Pati antropologija, kuri yra vienas mokslas iš daugelio, vienas tinklas iš daugelio, dalyvauja šiame santykių nustatymo, katalogų ir muziejų sudarymo, komandiruočių, ekspedicijų ir tyrinėtojų siuntimo, žemėlapių sudarymo, anketų ir dokumentų rinkimo darbe (Copans ir Jamin, 1978; Fabian, 1983; Stocking, 1986). Etnologija yra vienas iš šių matuojančių matų, kuris praktiškai išsprendžia reliatyvizmo klausimą, diena po dienos konstruodama tam tikrą bendramatiškumą. Jeigu reliatyvizmo klausimas neturi atsakymo, reliatyvistinis reliatyvizmas, arba, vartojant elegantiškesnį terminą, santykiškumas, nesudaro jokių esminių sunkumų. Jei mes liausimės buvę visiškai modernūs, jis taps viena iš esminių priemonių nustatant kolektyvų, kurių nebereikės modernizuoti, tarpusavio santykius. Jis bus visos planetos derybų dėl sąlyginių universalijų, kurias mes apgraibomis kuriame, organonas.

Nedidelės klaidos dėl pasaulio nusivylimo

Mes išties skiriamės nuo kitų, bet šiems skirtumams neturėtų būti suteikiama ta prasmė, kurią jiems suteikė dabar jau išspręstas reliatyvizmo klausimas. Visus kolektyvus sieja giminystės ryšiai. Išskyrus mastą, kurį sąlygoja nedideli elementų pasiskirstymo skirtumai, mes galime pastebėti tolygų perėjimą nuo ikimoderniųjų prie nemoderniųjų. Deja, reliatyvizmo problema kyla ne tik dėl to, kad gamta paimama į skliaustus. Ji atsiranda ir dėl su tuo susijusio tikėjimo, jog modernusis pasaulis išties yra viskuo nusivylęs. Vakariečiai laiko save visiškai skirtingais nuo kitų ne vien dėl savo arogancijos, bet ir dėl nevilties bei dėl to, kad patys save taip baudžia. Jiems patinka patiems save gąsdinti savo likimu. Jų balsas dreba, kai reikia supriešinti barbarus ir graikus, Centrą ir Periferiją, šlovinti Dievo arba Žmogaus mirtį, Europos *Krisis*, imperializmą, anomiją arba civilizacijų, apie kurių mirtingumą mes dabar žinome, pabaigą. Kodėl patiriame tokį malonumą dėl to, kad taip smarkiai skiriamės ne tik nuo kitų, bet ir nuo savo pačių praeities? Koks subtilus psichologas paaiškins šį niūrų mėgavimąsi nuolat patiriamomis krizėmis ir istorijos pabaiga? Kodėl mums taip patinka nedidelius kolektyvų dydžio skirtumus paversti milžiniškomis dramomis?

Kad visiškai išvengtume moderniojo patoso, kuris mums neleidžia įžvelgti kolektyvų giminystės, tad ir laisvai juos perskirstyti, lyginamoji

antropologija turi tiksliai išmatuoti šių dydžio skirtumų poveikį. Modernioji Konstitucija skatina painioti mūsų kolektyvų dydžių nustatymą su jų priežastimis, kurias ji galėtų suprasti tik pati tapdama neveiksminga. Modernieji, visiškai pagrįstai apstulbinti poveikio masto, tiki, kad jį turi sąlygoti nepaprastos priežastys. O kadangi vienintelės Konstitucijos pripažįstamos priežastys išties yra stebuklingos, nes jos sukeistos, modernieji negali nesijausti skirtingi nuo visos likusios žmonijos. Jų rankose nuo šaknų atplėštas, nukultūrintas, suamerikonintas, racionalizuotas, sumokslintas, technizuotas vakarietis tampa mutantu. Ar dar nepakankamai apraudojome pasaulio nusivylimą? Ar dar nepakankamai prigąsdinome save vargšu europiečiu, išmestu į šaltą bedvasį kosmosą, besisukantį inertiškos Žemės beprasmiškame pasaulyje? Ar dar nepakankamai prisidrebėjome žvelgdami į mechanizuotą proletarą, pajungtą absoliučiai techninio kapitalizmo, kafkiškos biurokratijos valdžiai, paliktą kalbinių žaidimų valiai, pasiklydusį tarp betono ir plastiko? Ar dar nepakankamai prisigailėjome vairuotojo, kuris palieka savo mašinos sėdynę tik tam, kad išsidrėbtų ant sofos priešais televizorių, kur juo manipuliuoja žiniasklaida ir vartotojiška visuomenė? Kaip mums patinka dėvėti absurdo ašutinę ir kaip mes mėgaujamės postmodernia beprasmybe!

Ir vis dėlto mes niekad neištrūkome iš senosios antropologijos matricos. Mes niekad nenustojome konstravę savo kolektyvus iš vargšų žmonių ir nuolankių nežmonių mišinio. Kaip mes galėtume nuvilti pasaulį, kai mūsų laboratorijos ir gamyklos kasdien išleidžia į jį šimtus hibridų, kaskart vis keistesnių už vakarykščius? Argi Boilio oro siurblys mažiau keistas už arapešų dvasių namus (Tuzin, 1980)? Ar jis mažiau prisideda konstruojant XVII a. Angliją? Kaip galėtume būti redukcionizmo aukomis, kai kiekvienas mokslininkas sukuria šimtus naujų elementų, kad galėtų redukuoti keletą? Kaip galėtume pasidaryti racionalūs, jei vis dar nematome nieko toliau už savo nosies galą? Kaip galėtume būti materialistai, kai kiekviena mūsų atrandama medžiaga turi naujų savybių, kurių nepajėgia suvienyti jokia materija? Kaip galėtume būti totalios techninės sistemos aukomis, kai mašinos konstruojamos iš subjektų ir joms niekad nepavyksta susijungti į bent kiek stabilias sistemas? Kaip galėtume stingti nuo ledinio mokslų alsavimo, jei mokslai yra šilti ir trapūs, žmogiški ir prieštaringi, pilni mąstančių nendrių[27] ir subjektų, kuriuose pačiuose knibždėte knibžda daiktų?

Moderniųjų klaidą savo pačių atžvilgiu nesunku suprasti, atkūrus simetriją ir atsižvelgiant tiek į gryninimo, tiek į perteikimo procesą. Jie supainiojo rezultatus ir procesus. Jie manė, kad biurokratinis racionaliza-

---

[27] Mąstanti nendrė – taip XVII a. prancūzų matematikas, fizikas ir filosofas Blezas Paskalis (*Blaise Pascal*) savo veikale „Mintys“ pavadino žmogų (vert. past.).

vimas suponuoja racionalius biurokratus, kad visuotinio mokslo negali būti be visuotinumo siekiančių mokslininkų, kad veiksmingų technologijų kūrimas sąlygoja inžinierių veiksmingumą, kad abstrahavimas pats yra abstraktus, o formalizavimas – formalus. Tai prilygsta teigimui, jog cukraus fabrikas rafinuotai gamina cukrų, o pieno gamykla pieniškai gamina sviestą! Žodžiai „mokslas“, „technika“, „organizavimas“, „ekonomika“, „abstrahavimas“, „formalizmas“, „visuotinumas“ nurodo realius rezultatus, į kuriuos turime atsižvelgti ir kuriuos turime paaiškinti. Bet jie jokiu būdu nenurodo šių rezultatų priežasčių. Tai geri daiktavardžiai, bet blogi būdvardžiai ir niekam tikę prieveiksmiai. Mokslas vyksta ne ką labiau moksliškai nei technika techniškai, organizavimas organizuotai, o ekonomika ekonomiškai. Boilio sekėjai, laboratorijoje dirbantys mokslininkai, gerai tą žino, bet vos tik susimąsto apie tai, ką patys daro, vartoja žodžius, kurių juos išmokė Hobso sekėjai – sociologai ir epistemologai.

Moderniųjų (ir antimoderniųjų) paradoksą sudaro tai, kad jie nuo pat pradžių ieškojo milžiniškų kognityvių arba psichologinių paaiškinimų ne mažiau milžiniškiems rezultatams paaiškinti, nors visose kitose mokslo srityse jie ieškojo didelių rezultatų mažų priežasčių. Redukcionizmas niekad negalėjo būti pritaikytas moderniajam pasauliui, nors buvo tikima, kad jis taikomas viskam. Išties mūsų mitologija vertė mus įsivaizduoti save esant radikaliai kitokius, net nepaieškojus nedidelių skirtumų ir nežymių padalijimų. Bet vos tik išnyksta dvigubas Didysis Padalijimas, kartu su juo išnyksta kaip dūmas ir ši mitologija. Vos tik atsižvelgiama ne tik į gryninimo, bet ir į tarpininkavimo procesą, turi sugrįžti įprastas žmogiškumas ir įprastas nežmogiškumas. Tuomet didžiai savo nuostabai suvokiame, kad visiškai nieko nežinome apie mokslų, technikos, organizavimo ir ekonomikos priežastis. Pavartykite socialinių mokslų ir epistemologijos veikalus, ir pamatysite, kiek juose vartojama būdvardžių ir prieveiksmių: „abstraktus“, „racionalus“, „sistemingas“, „visuotinis“, „mokslinis“, „organizuotas“, „totalus“, „kompleksiškas“. Paieškokite tokių, kurie mėgina paaiškinti daiktavardžius „abstrakcija“, „racionalumas“, „sistema“, „visuotinumas“, „mokslas“, „organizavimas“, „totalumas“, „kompleksiškumas“ nevartodami pirmiau išvardytų būdvardžių ir prieveiksmių. Jums labai pasiseks, jei rasite tokių bent tuziną. Paradoksalu, bet apie ačuarus, arapešus arba aladus mes žinome daugiau nei apie save. Kol lokalios priežastys sukelia lokalius rezultatus, mes mokame atsekti jų kelią. Tai kodėl mums turėtų nepavykti nukeliauti tūkstančius kelių, išnagrinėti tą keistą topologiją, kuri veda nuo lokalaus prie globalaus ir vėl sugrįžta prie lokalaus? Ar antropologija visiems laikams pasmerkta tenkintis teritorijomis ir negali imtis nagrinėti tinklų?

Net išplėsti tinklai kiekviename savo taške išlieka lokalūs

Kad tiksliai išmatuotume mūsų skirtumus neredukuodami jų, kaip tai darė reliatyvizmas, ir neišpūsdami jų, kaip tai darė modernizuotojai, tarkime, jog modernieji *paprasčiausiai atrado išplėstus tinklus, įtraukdami tam tikrų tipų nežmones*. Tinklų plėtimas anksčiau buvo nutraukiamas ir vertė išlaikyti teritorijas (Deleuze ir Guattari, 1972). Bet dauginant šiuos hibridinius buvinius, pusiau objektus, pusiau subjektus, kuriuos mes vadiname mašinomis ir faktais, kolektyvų topografija pakito. Nors šių naujų buvinių įtraukimas nepaprastai paveikė dydžio nustatymą, pakeisdamas lokalumo ir globalumo santykį, mes vis dar juos mąstome naudodamiesi senosiomis visuotinumo ir atsitiktinumo kategorijomis ir esame linkę paversti praplėstus vakariečių tinklus sistemingomis ir globaliomis visumomis. Kad išsklaidytume šią paslaptį, tereikia žengti neįprastais keliais, kur galimas toks masto kitimas, ir prilyginti faktų bei dėsnių tinklus dujų ir kanalizacijos tinklams.

Paprastą vakariečiams būdingo dydžio poveikio paaiškinimą nesunku suprasti, jei nagrinėsime techninius tinklus. Jei jiems pirmiausia būtų buvęs pritaikytas reliatyvizmas, nesunku būtų buvę suprasti šį reliatyvų visuotinumą, kuris yra didžiausias jo nuopelnas. Ar geležinkelis lokalus, ar globalus? Nei toks, nei toks. Jis lokalus kiekviename savo taške, nes visur jūs rasite pabėgių, geležinkelininkų, kai kur stočių ir bilietų automatų. Bet jis neabejotinai globalus, nes nuveža jus iš Madrido į Berlyną arba iš Bresto į Vladivostoką. Ir vis dėlto jis nėra visuotinis, nes negali jūsų nuvežti visur. Traukiniu neįmanoma nuvykti į Prancūzijos Overnės regiono kaimelį Malpi arba į Anglijos Stratfordšyro grafystės miestelį Market Dreitoną. Nėra ištisinių kelių, jungiančių lokalų ir globalų, atsitiktinį ir visuotinį, nenumatytą ir būtiną, nebent sumokėtume už atšakų nutiesimą.

Geležinkelio modelį galima pritaikyti visiems techniniams tinklams, su kuriais kasdien susiduriame. Nesvarbu, kad telefonas visuotinai paplitęs, mes puikiai žinome, jog galima numirti šalia linijos ir negalėti ja pasinaudoti, jei nesame prie jos prisijungę ir neturime telefono aparato. Kad ir kokia visa apimanti būtų kanalizacijos sistema, niekas negarantuoja, kad kramtomosios gumos popierėlis, kurį aš išmesiu savo kambaryje, pats vienas ten nukeliaus. Elektromagnetinės bangos galbūt yra visur, bet tam, kad galėčiau žiūrėti „*Canal Plus*“, man visgi reikia antenos, abonemento ir dekoderio. Taigi techninių tinklų atveju mums visiškai nesunku suderinti jų lokalų aspektą ir globalų pobūdį. Juos sudaro konkrečios vietos, sujungtos tam tikromis atšakomis, kurios kerta kitas vietas, ir jiems išplėsti reikia naujų atšakų. Tarp tinklo linijų iš esmės nėra visiškai nieko: nei

traukinių, nei telefonų, nei įsiurbimo įrenginio, nei televizijos. Techniniai tinklai, kaip rodo pats jų pavadinimas, yra į erdvę išmesti tinklai, kuriuose išlieka tik nedaugelis tos erdvės elementų. Tai tarpusavyje sujungtos linijos, o ne paviršiai. Jos nėra totalios, nėra globalios, nėra sistemingos, net jei ir apsupa plotus, kurių neapima, ir šakojasi vis tolyn.

Sąlyginio suvisuotinimo procesas lieka nesunkiai suprantama kategorija, kurią santykių nustatymo procesas gali puikiausiai panaudoti. Bet kokį atsišakojimą ar išrikiavimą, bet kokį sujungimą galima užfiksuoti dokumentuose, jis turi savo linijų tiesėjus ir kainą. Galima išsiplėsti beveik visur, išsiskleisti tiek erdvėje, tiek laike, bet negalima užpildyti nei laiko, nei erdvės (Stengers, 1983). Tie, kam paplitimo poveikis palieka neišdildomą įspūdį ir kurie tiki tuo, ką apie mokslą teigia epistemologija, mano, kad techninio tinklo modelio negalima pritaikyti idėjoms, pažinimui, dėsniams ir įgūdžiams. Sekti paskui linijų tiesėjus tampa vis sunkiau, kaina dokumentuose fiksuojama nebe taip tiksliai, ir po truputį nyksta siauras takelis, vedantis nuo lokalaus prie globalaus (Callon, 1991). Tada jiems pritaikoma senoji filosofinė kategorija: visuotinumas radikaliai skiriasi nuo atsitiktinių aplinkybių.

Tuomet atrodo, kad idėjos ir žinojimas gali paplisti visur ir tai nieko nekainuoja. Tam tikros idėjos atrodo lokalios, kitos globalios. Visuotinė trauka, mes tuo įsitikinę, atrodo, veikia ir yra visur. Boilio arba Marioto dėsniai, Planko konstantos visur nustato dėsnius ir visur yra nekintami. O Pitagoro teorema ir begaliniai skaičiai atrodo tokie visuotiniai, kad jie net nepriklauso šiam pasauliui ir jų vieta yra kartu su dieviškojo Archimedo atradimais. Štai tada iškiša nosį senasis reliatyvizmas ir jo brolis bei priešas racionalizmas, nes kaip tik lyginant su šiais visuotiniais dalykais ir tik su jais nuolankūs ačuarai ir vargšai arapešai arba nelaimingi burgundai atrodo beviltiškai atsitiktiniai ir nemotyvuoti, amžiams įkalinti savo siaurose regioninėse ypatybėse ir lokaliame žinojime (Geertz, 1986). Jeigu būtų buvusios tik Venecijos, Genujos ar Amerikos prekeivių pasaulinės ekonomikos, jei būtume turėję tik telefonus ir televizorius, geležinkelius ir kanalizaciją, vakariečių viešpatavimas visuomet būtų atrodęs tik laikinas, netvirtas kelių trapių ir silpnų tinklų išplėtimas. Bet yra mokslas, kuris nuolat atnaujina, apibendrina ir užpildo tinklų paliktas žiojinčias skyles, sukurdamas lygius, vienalyčius ir absoliučiai visuotinus paviršius. Vien tik mūsų ligšiolinė idėja apie mokslą pavertė absoliučiu viešpatavimą, kuris kitu atveju būtų likęs sąlyginis. Epistemologai sunaikino visus siauručius takelius, kuriais buvo nuolat einama nuo aplinkybių visuotinumo link, ir dabar vienoje prarajos pusėje yra vargani atsitiktinumai, kitoje – būtini Dėsniai, o jų santykiai, žinoma, tapo neįsivaizduojami.

Tačiau „lokalus“ ir „globalus“ yra sąvokos, gerai pritaikytos paviršiams bei geometrijai ir visiškai netinkamos tinklams bei topologijai. Tikėjimas racionalizavimu yra paprasčiausia kategorijos pasirinkimo klaida. Vieną matematikos sritį palaikėme kita. Idėjų, žinių ar faktų kelias būtų nesunkiai suprantamas, jei būtume nagrinėję juos kaip techninius tinklus (Shapin ir Schaffer, leidimui rengiama knyga, VI skyrius; Shaffer, leidimui rengiama knyga; Warwick, leidimui rengiama knyga). Laimė, šį sutapatinimą palengvino ne tik epistemologijos, bet ir Konstitucijos galas bei techninės transformacijos, kurias ji leido, nors pati negalėjo suprasti. Faktų keliu eiti tampa ne sunkiau nei geležinkelių arba telefonų keliu dėl dvasios materializacijos, kuriai galimybes sudaro mąstančios mašinos ir kompiuteriai. Matuojant informacijos kiekį baitais ir jos perdavimo greitį bodais, nesvarbu ar turime duomenų banko abonementą, ar prisijungiame prie kompiuterinio tinklo, ar nuo jo atsijungiame, vis sunkiau tikėti, kad visuotinė mintis yra viršum vandenų dvelkianti dvasia (Lévy, 1990). Protas šiandien labiau panašus į kabelinės televizijos tinklą nei į Platono idėjas. Taigi dabar mūsų dėsniuose ir konstantose, įrodymuose ir teoremose lengviau nei anksčiau įžvelgti stabilizuotus objektus, kurie išties plinta toli, bet tai vyksta apgalvotai išdėstytuose metrologiniuose tinkluose, iš kurių jie gali išeiti tik per atšakas, abonementus ir dekoderius.

Kiek paprastesniais žodžiais šia mūsų pernelyg išaukštinta tema galima pasakyti štai ką: mokslinius faktus galima palyginti su šaldyta žuvimi. Šaldymo grandinė, kuri užtikrina jų temperatūrą, negali nutrūkti nė akimirkos. Tinklo visuotinumas turi tokį pat poveikį kaip ir absoliutus visuotinumas, bet jau nebeturi tų pačių fantastiškų priežasčių. Galima išmatuoti sunkio jėgą „visur“, bet tam reikia sąlyginai išplėsti matavimo ir interpretavimo tinklus. Oro įtampa visur patikrinta, bet tam reikia prisijungti prie oro siurblio, kuris dėl daugybės eksperimentuotojų atliktų transformacijų tęsiasi per visą Europą. Pamėginkite patikrinti bet kokį faktelį, bet kokį patį mažiausią dėsnį, pačią paprasčiausią konstantą neprisijungdami prie daugybės metrologinių tinklų, laboratorijų, prietaisų. Pitagoro teoremą arba Planko konstantą rasite mokyklose ir raketose, mašinose ir prietaisuose, bet jos ne ką labiau ištrūksta iš savo pasaulio nei ačuarai iš savojo kaimelio (Latour, 1989a, VI skyrius). Pirmosios sudaro ištęstus tinklus, antrieji – teritorijas arba kilpas, ir tai yra svarbus skirtumas, kurio negalima pamiršti, bet dėl kurio pirmųjų nereikia paversti visuotinėmis, o antrųjų – vietiniais. Žinoma, vakariečiai gali tikėti, kad visuotinė trauka yra visuotinė net ir be jokių prietaisų, skaičiavimų, dekoderių, laboratorijų, lygiai taip pat ir Naujosios Gvinėjos biminai-kuskuminai gali tikėti, kad jie yra visa žmonija, bet lyginamoji antropologija, nors ir gerbdama tokį tikėjimą, nebeprivalo tikėti tuo pačiu.

Leviatanas – tinklų kamuolys

Modernieji tegalėjo pernelyg sureikšminti savo mokslų visuotinumą, plėšydami trapų praktikos, prietaisų ir institucijų tinklą, kuris rodė kelią nuo atsitiktinumų link būtinybės, ir lygiai taip pat jie tegalėjo pernelyg sureikšminti savo visuomenių dydį bei tvirtumą. Jie manė esą revoliucionieriai, nes atrado mokslų, visiems laikams atskirtų nuo lokalių savitumų, visuotinumą ir išrado milžiniškas racionalizuotas organizacijas, nutraukusias bet kokį ryšį su praeities ištikimybe lokaliems dalykams. Tai darydami, jie du kartus pražiūrėjo savo atradimo originalumą – naują topologiją, leidžiančią nueiti beveik į bet kurį tašką, bet vis dėlto apsiriboti tik siaurais jėgos linijų segmentais. Jie entuziastingai skelbė jiems nepasiekiamas dorybes – racionalizaciją, – bet kartu ir pliekė save už nuodėmes, kurių negalėjo padaryti, – už tą pačią racionalizaciją! Abiem atvejais išplėtimą arba sujungimus jie palaikė lygio skirtumais. Patikėjo, kad iš tikrųjų yra lokalių žmonių, idėjų, situacijų ir globalių organizacijų, dėsnių, taisyklių. Patikėjo, jog esama kontekstų ir kitų situacijų, kurioms būdinga paslaptinga savybė būti „be konteksto“ arba „be vietos“. Ir išties, jeigu neatkuriame tarpinio kvaziobjektų tinklo, vienodai sunku suprasti tiek visuomenę, tiek mokslinę tiesą, abiem atvejais dėl tų pačių priežasčių. Viską jungė mūsų panaikinti tarpiniai etapai, o nuo visko atskirti kraštutinumai nieko nebereiškia.

Be nesuskaičiuojamų objektų, kurie teikia patvarumo ir tvirtumo tradiciniams socialinės teorijos objektams – imperijai, klasėms, profesijoms, organizacijoms, valstybėms, šie objektai tampa neįmenamomis mįslėmis (Law, 1986a; 1986b; Law ir Fyfe, 1988). Kokio dydžio, pavyzdžiui, yra IBM arba Raudonoji armija, arba Prancūzijos švietimo ministerija, arba pasaulio rinka? Žinoma, tai svarbūs veikėjai, nes jie sutelkia šimtus tūkstančių arba milijonus veiksnių. Todėl ir jų dydis turi būti nulemtas priežasčių, be galo pranokstančių mažuosius praeities kolektyvus. Ir vis dėlto, jeigu pasivaikščiosime po IBM, išnagrinėsime Raudonosios armijos subordinaciją, paklausinėsime sutiktuosius Prancūzijos švietimo ministerijos koridoriuose, patyrinėsime muilo gabalėlio pirkimą ir pardavimą, visą laiką apsiribosime lokalumu. Mes visuomet sąveikaujame su keturiais ar penkiais asmenimis; durininkas tvarko tiksliai apibrėžtą teritoriją; direktorių pokalbiai nė kiek nesiskiria nuo darbuotojų pokalbių; o pardavėjai be perstojo atidavinėja grąžą ir išrašinėja sąskaitas. Ar makroveikėjus sudaro mikroveikėjai (Garfinkel, 1967)? Ar IBM sudaro lokalių sąveikų seka? Raudonąją armiją – pokalbių karių valgykloje visuma? Ministeriją – kalnas popierių? Pasaulio rinką – daugybė lokalių prekybinių sandorių ir susitarimų?

Ir vėl susiduriame su ta pačia problema, su kuria susidūrėme kalbėdami apie traukinius, telefonus ir universalias konstantas. Kaip galima prisijungti nebūnant nei lokaliu, nei globaliu? Moderniesiems sociologams ir ekonomistams sunkiai sekasi suformuluoti iškilusią problemą. Arba jie apsiriboja tik „mikro“ lygiu ir tarpasmeniniais kontekstais, arba staiga peršoka į „makro“ lygį ir tuomet mano galį nagrinėti tik racionalius konteksto neturinčius ir beasmenius dalykus. Bedvasės ir beasmenės biurokratijos mitas, kaip ir grynos bei tobulos rinkos, prilygsta visuotinių mokslo dėsnių mitui. Vietoj nuolatinio tyrimų judėjimo į priekį modernieji įvedė ontologinį skirtumą, ne ką mažiau radikalų už tą, kuris XVI a. skyrė ištvirkusį ir pilną neapibrėžtumų žemiškąjį pasaulį nuo nekintančių aukštųjų pasaulių, kuriems svetimos bet kokios abejonės. (Tie patys fizikai kartu su Galilėjumi skaniai pasijuokė iš šio ontologinio skirtumo, bet nedelsdami vėl jį atkūrė, kad apsaugotų fizikos dėsnius nuo neigiamo socialinio poveikio.)

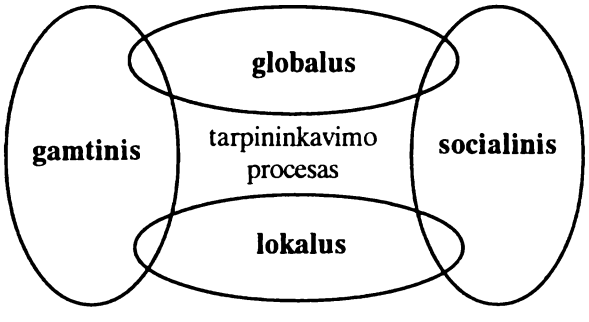
Ir vis dėlto egzistuoja Ariadnės siūlas, galintis nuosekliai nuvesti mus nuo lokalaus prie globalaus, nuo žmogiško prie nežmogiško. Tai – praktikos ir prietaisų, dokumentų ir perteikimų tinklų gija. Organizavimas, rinka, institucija nėra aukštojo pasaulio objektai, padaryti iš kitos materijos nei mūsų vargani žemiškieji lokalūs santykiai. Vienintelis skirtumas tas, kad juos sudaro hibridai ir jiems aprašyti reikia pasitelkti daugybę objektų. Fernano Brodelio arba Markso kapitalizmas nėra totalus marksistų kapitalizmas (Braudel, 1979). Tai kamuolys gan išplėstų tinklų, kurie nepakankamai gerai apraizgo pasaulį, nes susitelkia taškuose, tampančiuose pelno ir skaičiavimų centrais. Eidami jų brėžiamu keliu mes niekad nekertame paslaptingosios ribos, kuri turėtų skirti lokalumą nuo globalumo. Alfredo Čandlerio aprašyta didelės amerikiečių įmonės organizacija nėra Kafkos Organizacija (Chandler, 1989; Chandler, 1990). Tai kasa, supinta iš tinklų, kurie materializuojasi užsakymo blankuose ir struktūrinėse schemose, lokalioje tvarkoje ir specialiuose susitarimuose, iš tiesų leidžiančiuose jai nusidriekti per žemyną, bet tik su sąlyga, kad ji neapims viso to žemyno. Galima stebėti visus organizacijos augimo aspektus, visą laiką liekant tame pačiame lygyje ir neatrandant jokio racionalumo „be konteksto“. Totalitarinės valstybės dydį galima apskaičiuoti tik sukūrus statistikos ir skaičiavimų, įstaigų ir tyrimų tinklą, kuris visiškai nepaklūsta fantastinei totalinės valstybės topografijai (Desrosières, 1984). Mokslinėje-techninėje lordo Kelvino imperijoje, aprašytoje Nortono Vaizo (Smith ir Wise, 1989), arba elektros rinkoje, aprašytoje Tomo Hjugso (Hughes, 1983b), mes niekada neištrūkstame iš laboratorijos, posėdžių salės ar kontrolės centro ir jiems būdingų dalykų. Ir vis dėlto šie „galios tinklai“, šios „jėgos linijos“ driekiasi per visą pasaulį. Susitarimų ekonomikos aprašytos rin-

kos yra reguliuojamos ir globalios, bet tai nereiškia, kad šio reguliavimo ir globalizavimo priežastys yra globalios ar totalinės. Visumos yra tos pačios rūšies, kaip ir jas sudarančios dalys (Thévenot, 1989; 1990). Jokia matoma ar nematoma ranka staiga nepadaro tvarkos išsisklaidžiusių pavienių atomų chaose. Abu kraštutinumai – lokalumas ir globalumas toli gražu ne tokie įdomūs nei juos siejančios tarpinės konstrukcijos – tinklai.

Polinkis į pakraščius

Kaip būdvardžiai „gamtinis“ ir „socialinis“ reiškia reprezentacijas kolektyvo, kuris pats savaime nėra nei gamtinis, nei socialinis, taip pat ir žodžiai „lokalus“ bei „globalus“ pateikia požiūrius į tinklus, kurie iš esmės nėra nei lokalūs, nei globalūs, bet daugiau ar mažiau išplėsti arba sujungti. Mano apibūdintas modernusis egzotizmas šias dvi priešingybių poras laiko apibrėžiančiomis mūsų pasaulį ir atskiriančiomis mus nuo visų kitų. Taip sukuriamos keturios atskiros zonos. Gamtiškumą ir socialumą sudaro skirtingi elementai; globalumas ir lokalumas iš esmės skiriasi. Bet juk viskas, ką mes žinome apie sociumą, apibrėžiama tuo, ką manome žiną apie gamtą, ir atvirkščiai. Analogiškai, lokalumą apibrėžiame tomis savybėmis, kurias manome turį priskirti globalumui, ir atvirkščiai. Čia išryškėja, kaip smarkiai klysta modernusis pasaulis savo paties atžvilgiu, kai supriešinamos abi šios poros: viduryje negali būti nieko mąstomo – nei kolektyvo, nei tinklo, nei tarpininkavimo, nes visi konceptualieji ištekliai susitelkę keturiuose kraštuose. Mes, vargšai subjektai-objektai, nuolankios visuomenės-gamtos, mažyčiai lokalumai-globalumai, tikrąja to žodžio prasme esame ketvirčiuojami šių ontologinių sričių, kurios viena kitą apibrėžia, bet niekuo nebeprimena mūsų praktikos.

13 pav.



Šis ketvirčiavimas leidžia atskleisti tragediją moderniojo žmogaus, kuris visiškai ir nepataisomai skiriasi nuo visų kitų žmogiškumų ir gamtiškumų. Bet tokia tragedija nėra neišvengiama, jei prisiminsime, kad šie keturi terminai yra tik reprezentacijos, tiesiogiai nesusijusios su joms prasmę suteikiančiais kolektyvais ir tinklais. Viduryje, kur neturėtų nieko vykti, sutelkta beveik viskas. O kraštuose, kuriuose, moderniųjų manymu, slypi visų jėgų – gamtos ir visuomenės, visuotinumo ir lokalumo – kilmė, nėra nieko, išskyrus išgrynintas instancijas, kurios yra šios visumos konstitucinės garantijos.

Tragedija tampa dar skaudesnė, kai antimodernieji, nuoširdžiai tikėdami tuo, ką apie save teigia modernieji, bando išgelbėti tai, ką dar galima išgelbėti iš, jų manymu, skęstančio laivo. Antimodernieji švenčiausiai tiki, kad Vakarai atnešė pasauliui racionalumą ir išsklaidė visas iliuzijas, jog jie iš tiesų pripildė sociumą šaltų, racionalių, niekam kitam vietos nebepaliekančių pabaisų ir visiems laikams pavertė ikimodernųjį kosmosą mechanine grynų materijų sąveika. Tačiau užuot, kaip modernizuotojai, čia įžvelgę šlovingus, nors ir skausmingus užkariavimus, antimodernieji mato tik negėto masto katastrofą. Išskyrus pliuso ar minuso ženklą, moderniųjų ir antimoderniųjų įsitikinimai visiškai sutampa. Amžinai perversiški postmodernieji sutinka, jog tai katastrofa, bet tvirtina, kad dėl to reikia ne sielvartauti, o džiaugtis. Savo paskutine dorybe jie paskelbia silpnybę, kaip tvirtina vienas iš jų savo nepakartojamu stiliumi: „Metafizikos *Vermindung* veikia kaip *Ge-Stell Vermindung.*“[28] (Vattimo, 1987, p. 184)

Ką gi daro antimodernieji, žvelgdami į šį skęstantį laivą? Jie drąsiai pasišauna gelbėti tai, ką dar galima išgelbėti: sielą, protą, emocijas, tarpasmeninius santykius, simbolinę plotmę, žmogiškąją šilumą, vietines ypatybes, interpretavimą, pakraščius ir periferiją. Pasigėrėtinas pasiryžimas, bet jis būtų dar labiau pasigėrėtinas, jei šiems šventiesiems indams iš tiesų grėstų pavojus. Kas kelia tą pavojų? Tikrai ne kolektyvai, negalintys ištrūkti iš savo trapių ir siaurų tinklų, knibždėte knibždančių sielų ir objektų. Tikrai ne mokslai, už kurių sąlyginį visuotinumą kasdien reikia mokėti prijungimu ir kalibravimu, prietaisais ir sulyginimu. Tikrai ne visuomenės, kurių dydis kinta tik dauginant materialius buvinius su kintamąja ontologija. Tai kas gi kelia pavojų? Iš dalies patys antimodernieji ir jų bendrininkai modernieji, kurie vieni kitus gąsdina ir prie dydžio poveikio prideda milžiniškas priežastis. „Jūs išsklaidote pasaulio iliuzijas, aš išsaugosiu dvasios teises.“ „Norite išsaugoti dvasią? Tuomet mes ją materializuosime.“ „Redukcionistai!“ „Spiritualistai!“ Kuo labiau antiredukcionistai, romantikai, spiritualistai

[28] Metafizikos užtemdymas veikia kaip po-statos užtemdymas (vert. past.).

trokšta išgelbėti subjektus, tuo labiau redukcionistai, mokslininkai, materialistai įsivaizduoja valdą objektus. Kuo daugiau pastarieji giriasi, tuo labiau pirmieji bijo; kuo labiau šie bijo, tuo baisesni anie mano esą.

Marginalumo gynimas suponuoja totalitarinio centro buvimą. Bet jei šis centras ir jo totalumas tėra iliuzijos, pakraščių šlovinimas tampa juokingas. Labai gražu, kad norima ginti kenčiantį kūną ir žmogiškąją šilumą nuo šalto mokslo dėsnių visuotinumo. Bet jei šį visuotinumą sudaro daugybė vietų, kuriose kenčia šilti ir žmogiški kūnai, argi toks gynimas nėra groteskiškas? Žmogaus gynimas nuo mašinų ir technokratų viešpatavimo tikrai vertas pagyrimo, bet jei šiose mašinose pilna jose besigelbstinčių žmonių, toks gynimas tiesiog absurdiškas (Ellul, 1977). Įrodyti, kad dvasios stiprybė pranoksta mechaninės materijos dėsnius, yra pasigėrėjimo verta užduotis, bet ši programa kvaila, jei materijoje nėra nieko materialaus, o mašinose – nieko mechaniško. Gražu mėginti su nevilties šūksniu lūpose gelbėti Būtį, kai jau atrodo, kad visur viešpatauja technika, nes „kur pavojus, ten atsiranda ir tai, kas gelbsti“[29]. Bet būtų gan ydinga bandyti begėdiškai pasinaudoti krize, kuri dar nė neprasidėjo.

Pamėginkite paieškoti moderniųjų mitų kilmės, ir beveik visuomet rasite ją pas tuos, kurie skelbiasi pastatę modernizmui neįveikiamą dvasios, emocijų, subjekto ar pakraščių užtvarą. Norėdami papildyti modernųjį pasaulį dvasia, atimame iš jo tą dvasią, kurią jis turi, turėjo ir kurios negalėjo prarasti. Šis atėmimas ir pridėjimas yra du veiksmai, leidžiantys moderniesiems ir antimoderniesiems vieniems kitus gąsdinti, sutariant dėl esminių dalykų: mes visiškai skiriamės nuo visų kitų ir mes visiems laikams nutraukėme ryšius su savo praeitimi. O mokslai ir technika, organizacijos ir biurokratijos yra vieninteliai šios neregėtos katastrofos įrodymai, ir kaip tik jais mes geriausiai galime tiesiogiai įrodyti senosios antropologijos matricos nuolatinumą. Žinoma, pratęstų tinklų naujovės yra svarbios, bet nereikia dėl to kelti tokio didelio triukšmo.

Nereikia naujų nusikaltimų, pakanka jau padarytų

Ir vis dėlto moderniųjų apleistumo pojūtį numalšinti gana sunku, nes jis kyla iš gerbtino jausmo: suvokimo, kad įvykdyti nepataisomi nusikaltimai

---

[29] *Martynas Heidegeris.* „Technikos klausimas“ in Rinktiniai raštai. Vilnius: Mintis, 1992, p. 236. Vertė Arvydas Šliogeris. Heidegeris cituoja Frydricho Helderlyno (*Friedrich Hölderlin*) eilėraštį „Patmas“ (vert. past.).

kitiems gamtos ir kultūros pasauliams, taip pat nusikaltimai patiems sau, o jų mastas ir motyvai atrodo su niekuo nesuderinami. Kaip sugrąžinti moderniesiems įprastinį žmogiškumą ir įprastinį nežmogiškumą, bet pernelyg skubotai neatleisti jiems nusikaltimų, kuriuos jie visiškai teisingai nori atpirkti? Kaip galima visiškai teisingai teigti, kad mūsų nusikaltimai siaubingi, bet įprasti? Kad mūsų dorybės didžios, bet taip pat niekuo neišsiskiriančios?

Mūsų piktadarystes galima palyginti su mūsų tiesioginiu ryšiu su Gamta: nereikia sureikšminti jų priežasčių vertinant jų rezultatus, nes kaip tik šis sureikšminimas būtų dar didesnių nusikaltimų priežastis. Bet koks totalizavimas, net jei jis kritinis, didina totalitarizmą. Nereikia prie realaus viešpatavimo pridėti totalaus viešpatavimo. Nereikia jėgos papildyti galybe (Latour, 1984, II dalis). Nereikia realaus imperializmo paversti totaliu. Kapitalizmo, taip pat visiškai realaus, nereikia papildyti absoliučia deteritorizacija (Deleuze ir Guattari, 1972). Taip pat ir mokslinei tiesai bei techniniam veiksmingumui nereikia priskirti dar ir transcendencijos, kuri taip pat yra totali, ir racionalumo, kuris taip pat yra absoliutus. Piktadaryščių ir viešpatavimo, kapitalizmų ir mokslų atveju reikia suprasti jų įprastumą: mažas priežastis ir jų dideles pasekmes (Arendt, 1963; Mayer, 1990).

Žinoma, demonizavimas mums kur kas priimtinesnis, nes net ir būdami blogi mes išliekame išskirtiniai, atskirti nuo visų kitų ir nuo savo pačių praeities, modernūs bent jau savo ir kitų nelaimei, po to, kai buvome patikėję tokie esą savo ir kitų laimei. Bet totalizavimas aplinkiniais keliais prisideda prie to, ką skelbiasi panaikinantis. Jo vykdytojas, susidūręs su priešu, tampa bejėgis, nes totalizavimas suteikia tam priešui neįtikimų savybių. Totalinės vienalytės sistemos negalima išrūšiuoti. Transcendentinės ir vienalytės gamtos negalima pertvarkyti. Visiškai sistemingos techninės sistemos negalima pergrupuoti. Kafkiška visuomenė negali tapti naujų derybų objektu. Deteritorizacija užsiimantis kapitalizmas visiškai šizofreniškas, niekam niekad nepavyks jo pertvarkyti. Radikaliu Vakarų atotrūkiu nuo kitų gamtų-kultūrų tiesiog negali būti abejojama. Negalima vertinti visiems laikams nemotyvuotose, užbaigtose ir sąryšingose reprezentacijose įkalintų kultūrų. Pasaulio, kuris visiškai pamiršo Būtį, niekas jau nebeišgelbės. Praeities, nuo kurios mus amžiams skiria radikalūs epistemologiniai lūžiai, nė viena gyva dvasia jau nebeperskirstys.

Visais šiais totalumo priedais kritikai apdovanojo būtybes, kurios visai to neprašė. Imkite, pavyzdžiui, įmonės vadovą, neryžtingai ieškantį naujų rinkos dalių, jaudulio kupiną užkariautoją, savo laboratorijoje meistraujantį mokslininką, kuklų inžinierių, konstruojantį bent kiek nors palankų jėgų santykį, mikčiojantį ir išsigandusį politiką, užsiundykite juos kriti-

kais, ir ką gausite? Kapitalizmą, imperializmą, mokslą, techniką, viešpatavimą, visus vienodai absoliučius, sistemingus, totalitarius. Pirmiau jie drebėjo. Dabar nebedreba. Pirmiau juos galima buvo nugalėti. Dabar jau nebe. Pirmiau jie dar nebuvo nutolę nuo kuklaus tarpininkavimo darbo, trapaus ir nestabilaus. Dabar, išgryninus, jie visi vienodai grėsmingi.

Ką gi dabar daryti su šiais vienalyčiais ir užpildytais paviršiais, su tokiu absoliučiu totalumu? Reikia visus juos apversti aukštyn kojom, suardyti, iš pagrindų pakeisti. Koks žavus paradoksas! Savo kritikos dvasia modernieji atrado kartu ir totalią sistemą, ir totalią revoliuciją, padariusią galą šiai sistemai, ir totalų šios revoliucijos žlugimą, įstūmusį juos į absoliučią neviltį. Argi ne čia slypi daugybės nusikaltimų, dėl kurių mes sau priekaištaujame, priežastis? Atsižvelgdami tik į Konstituciją, o ne į perteikimo procesą, kritikai įsivaizdavo, kad mes iš tiesų nesugebame pasiekti kompromisų, meistrauti, kryžminti ir rūšiuoti. Iš trapių nevienalyčių tinklų, kuriuos nuo amžių sudaro kolektyvai, jie išplėtojo vienalytes visumas, kurias galima buvo keisti tik vykdant totalias revoliucijas. Ir nors toks perversmas buvo neįmanomas, jie vis dėlto pabandė jį padaryti ir toliau darė nusikaltimą po nusikaltimo. Kaip šį totalizuotojų „*Noli me tangere*“[30] dar galima būtų laikyti jų dorovingumo įrodymu? Ar tuomet tikėjimo radikalia ir totalia modernybe pasekmė yra amoralumas?

Gal būtume kiek teisingesni, jei kalbėtume apie kartos poveikį, nors dar mažai kas iš mūsų jį jaučia. Mes gimėme po karo, mums už nugarų liko juodosios, po to raudonosios koncentracijos stovyklos, po mūsų kojomis – badas, virš mūsų galvų – branduolinė apokalipsė, o mums prieš akis – globalus planetos sunaikinimas. Iš tiesų sunku būtų paneigti masto poveikį, bet dar sunkiau nedvejojant patikėti neprilygstamomis politinių, medicinos, mokslo ar ekonomikos revoliucijų dorybėmis. Ir vis dėlto mes esame gimę mokslų apsuptyje, mes patys matėme tik taiką bei gerovę ir mums patinka – ar derėtų prisipažinti? – technika bei plataus vartojimo prekės, kuriomis mums pataria bjaurėtis ankstesnių kartų filosofai ir moralistai. Mums technika nėra nauja, ji nėra moderni pačia banaliausia to žodžio prasme, bet ji nuo neatmenamų laikų sudaro mūsų pasaulį. Mūsų karta kur kas labiau nei ankstesniosios ją įsisavino, priėmė, gal net sužmogino. Kaip tik dėl to, kad esame pirmieji, nebetikintys nei mokslų bei technikos dorybėmis, nei jų keliamais pavojais, bet dalijamės jų nuodėmėmis ir dorybėmis nebeįžvelgdami jose nei dangaus, nei pragaro, galbūt mums

---

[30] Lot. *Noli me tangere* – „Neliesk (nelaikyk) manęs.“ Citata iš Naujojo Testamento, Evangelija pagal Joną 20, 17–18 (vert. past.).

lengviau atrasti jų priežastis, nesiremiant nei baltojo žmogaus našta, nei kapitalizmo lemtingumu, nei Europos likimu, nei Būties istorija, nei visuotiniu racionalumu. Galbūt šiandien lengviau atsisakyti tikėjimo savo pačių svetimumu? Mes nesame egzotiški, o esame tokie kaip visi. Todėl ir kiti nėra egzotiški. Jie tokie pat, kaip ir mes, jie yra ir visada buvo mūsų broliai. Nereikia visų mūsų jau padarytų nusikaltimų papildyti dar vienu – tikėjimu visišku savo skirtingumu.

Transcendencijų gausa

Jei nesame visiškai modernūs, bet vis dėlto nesame ir ikimodernūs, kokiu pagrindu turėtume lyginti kolektyvus? Dabar jau žinome, kad oficialiąją Konstituciją reikia papildyti neoficialiuoju tarpininkavimo procesu. Konstitucijos lyginimas su praeities asimetrinės antropologijos aprašytomis kultūromis nuves mus viso labo į reliatyvizmą ir neįmanomą modernizavimą. Ir priešingai, kolektyvų perteikimo proceso lyginimas sudaro sąlygas simetrinei antropologijai ir išsprendžia dirbtines absoliutaus reliatyvizmo problemas. Bet mes tuo pat metu netenkame moderniųjų sukurtų šaltinių: sociumo, gamtos, diskurso, nekalbant jau apie išbrauktąjį Dievą. Tai ir yra kraštutinė reliatyvizmo problema: kai tampa įmanoma lyginti, kyla klausimas, į kokią bendrą erdvę yra vienodai panirę visi kolektyvai, gamtų ir kultūrų gamintojai?

Ar jie gamtoje? Žinoma ne, nes ši išorinė gamta, tokia vienalytė ir transcendentinė, yra sąlyginis ir vėlyvas kolektyvo gaminys. Ar jie visuomenėje? Taip pat ne, nes ji – tik gamtai simetriškas žmogaus dirbinys, tai, kas lieka atėmus visus objektus ir sukūrus paslaptingą Leviatano transcendenciją. Tai gal jie kalboje? Tai neįmanoma, nes diskursas tėra kitas dirbinys, kuris įgyja prasmę tik paėmus į skliaustus referento išorinę realybę ir socialinį kontekstą. Ar jie Dievuje? Mažai tikėtina, nes šiuo vardu vadinama metafizinė esybė teužima tolimo teisėjo vietą, kad išlaikytų kiek galima toliau vieną nuo kitos simetriškas gamtos ir kultūros esybes. Ar jie Būtyje? Dar mažiau tikėtina, nes dėl stulbinamo paradokso Būties mąstymas tapo tik liekana, kai visas mokslas, visa technika, visa visuomenė, visa istorija, visa kalba, visa teologija paliekama paprasčiausiai metafizikai, grynam esinio ekspansionizmui. Natūralizavimas, socializavimas, diskursyvizavimas, divinizavimas, ontologizavimas – visi šie „-zavimai" vienodai neįmanomi. Nė vienas iš jų nesudaro to bendro pagrindo, grindžiančio kolektyvus, kuriuos nuo šiol būtų galima lyginti. Ne, mes neperšokame iš gamtos į sociumą, iš sociumo į diskursą,

iš diskurso į Dievą, o iš Dievo į Būtį. Šios instancijos vykdė Konstitucijos jiems paskirtą funkciją tik tuo atveju, jei išlikdavo atskiros viena nuo kitos. Nė viena iš jų negali apimti, užpildyti, įtraukti kitų, nė viena negalima remtis siekiant apibūdinti tarpininkavimo arba perteikimo procesą.

Tai kurgi mes esame? Į ką mes peršokame? Kol savęs to klausiame, be jokios abejonės vis dar esame moderniajame pasaulyje, apsėsti minties apie vienos imanencijos konstravimą (*immanere*: slypėti kame) arba kitos dekonstravimą. Mes vis dar neištrūkome – pavadinkime tai senuoju terminu – iš metafizikos. Bet keliaudami šiais tinklais, mes nepatenkame į jokią pakankamai vienalytę terpę. Veikiau išliekame infra-fizikoje. Tai gal esame imanentiški – viena iš daugelio jėgų, vienas iš daugelio tekstų, viena iš daugelio visuomenių, vienas iš daugelio esinių?

Taip pat ne. Jeigu, užuot įspraudę vargšus fenomenus į tvirtus gamtos ir visuomenės gniaužtus, mes leidžiame tarpininkams gaminti gamtas ir visuomenes, tuomet apverčiame modernizavimo transcendencijų kryptį. Gamtos ir visuomenės tampa sąlyginiais istorijos produktais. Ir vis dėlto mes nepasineriame vien tik į imanenciją, nes tinklai nėra panirę į jokią terpę. Tam, kad jie galėtų plisti, mums nereikia paslaptingo eterio. Mums nereikia užpildyti jokių tuštumų. Moderniesiems sugrįžtant į ikimodernybę, pakinta pats terminų „transcendencija“ ir „imanencija“ suvokimas. Kas mums sakė, kad transcendencijai reikia priešingybės? Mes esame, mes liekame transcendencijoje, *mes niekad neatsisakėme transcendencijos, t. y. išlaikymo esatyje tarpininkaujant persiuntimui.*

Kitos kultūros visada stebindavo moderniuosius savo nekoncentruotomis aktyviomis arba dvasinėmis jėgomis. Niekur jos nenaudojo grynų medžiagų, grynų mechaninių jėgų. Visame kame susiliedavo dvasios ir veikiantieji, dievai ir protėviai. Modernusis pasaulis, priešingai, jiems atrodė praradęs iliuzijas, nebeturintis paslapčių, valdomas vienalyčių grynos imanencijos jėgų, kurioms tik mes, žmonės, suteikdavome tam tikrą simbolinę plotmę ir anapus kurių galbūt egzistavo išbrauktojo Dievo transcendencija. Bet jei nėra imanencijos, jei yra tik tinklai, veikiantieji, veikėjai, mes negalime būti praradę iliuzijų. Tai ne mes nemotyvuotai suteikiame „simbolinę plotmę“ grynoms materialioms jėgoms. Jos tokios pat transcendentinės, aktyvios, neramios ir dvasinės kaip mes. Gamta nėra lengviau pasiekiama už visuomenę ar išbrauktąjį Dievą. Vietoj subtilaus moderniųjų manipuliavimo trimis esybėmis, kurių kiekviena buvo transcendentinė ir imanentinė, gauname tik transcendencijų dauginimąsi. Šio polemiško termino, sukurto siekiant atremti tariamą imanencijos plitimą, prasmė turi pasikeisti, jei nebelieka jam priešingos sąvokos.

Šią priešingybės neturinčią transcendenciją vadinu „delegavimu“. Sakymas, delegavimas, arba pranešimo ar pranešėjo išsiuntimas, leidžia išlikti esatyje, t. y. egzistuoti. Apleidę modernųjį pasaulį, mes susiduriame ne su kokiu nors asmeniu ar daiktu, ne su esme, bet su procesu, judėjimu, perėjimu – perdavimu, kaip žaidimuose su kamuoliu. Mūsų pradžia yra nenutrūkstama ir rizikinga egzistencija – nenutrūkstama kaip tik dėl to, kad rizikinga, – o ne esmė. Mūsų pradžia yra pavertimas esatimi, o ne pastovumas. Mūsų pradžia yra pats *vinculum*[31] – perėjimas bei santykis, ir mes nepripažįstame jokio buvinio kaip pradžios taško, kuris nebūtų kilęs iš šio kolektyvinio, realaus, ir kartu diskursyvinio santykio. Mūsų pradžia nėra nei vėliau atsiradę žmonės, nei dar vėliau atsiradusi kalba. Prasmės pasaulis ir būties pasaulis yra vienas pasaulis – perteikimo, substitucijos, delegavimo, perdavimo pasaulis. Bet kokį kitą esmės apibrėžimą mes laikytume „neturinčiu prasmės“, ir išties jis neturi priemonių išlikti esatyje, tęstis. Joks tęstinumas, joks tvirtumas, joks pastovumas neįmanomas be šių tarpininkų. Ne kas kitas, o šis priešingybės neturinčios transcendencijos nagrinėjimas paverčia mūsų pasaulį tokiu nemoderniu, su visais tais pasiuntiniais, tarpininkais, delegatais, fetišais, mašinomis, statulėlėmis, prietaisais, reprezentantais, angelais, pavaduotojais, atstovais ir cherubinais. Koks gi pasaulis verčia mus kartu, vienu atsikvėpimu, atsižvelgti į daiktų prigimtį, techniką, mokslus, pramanytas būtybes, dideles ir mažas religijas, politiką, teismus, ekonomiką ir pasąmonę? Žinoma, mūsų pasaulis. Jis nebemodernus nuo tada, kai kiekvieną esmę pakeitėme jai prasmę suteikiančiais tarpininkais, delegatais, perteikėjais. Todėl mes vis dar jo neatpažįstame. Su visais šiais delegatais, angelais ir pavaduotojais jis atrodo kaip senasis. O vis dėlto mūsų pasaulis nėra panašus ir į etnologo tyrinėjamas kultūras, nes jis niekad nedirbo simetriškai, pasikviesdamas pas save namo, į savo paties kolektyvą delegatus, tarpininkus ir perteikėjus. Antropologija buvo kuriama mokslo, visuomenės arba kalbos pagrindu, ji pakaitomis pasitelkdavo universalizmą ir kultūrinį reliatyvizmą, ir galiausiai mes iš jos sužinojome labai nedaug tiek apie „Juos“, tiek ir apie „Mus“.

[31] Lot. *vinculum* – ryšys (vert. past.).

5.

Perskirstymas

Neįmanoma modernizacija

Trumpai apžvelgęs moderniąją Konstituciją ir priežastis, dėl kurių ji buvo neįveikiama, parodęs, kodėl kritikos revoliucija baigta ir kaip kvaziobjektų įsiveržimas privertė mus, siekiant suteikti Konstitucijai prasmę, atsižvelgti ne tik į moderniąją, bet ir į visuomet egzistavusią nemoderniąją plotmę, atkūręs kolektyvų tarpusavio simetriją ir taip išmatavęs jų dydžio skirtumus, kartu išspręsdamas reliatyvizmo klausimą, galiu užbaigti šią esė aptardamas patį sunkiausią klausimą, susijusį su nemoderniuoju pasauliu, į kurį, mano tvirtinimu, mes įžengėme, nors niekada iš tiesų nebuvome jo palikę.

Modernizacija, nors ji kalaviju ir krauju išnaikino beveik visas kultūras ir gamtas, turėjo aiškų tikslą. Modernizavimas padėjo aiškiai atskirti išorinės gamtos dėsnius nuo visuomenės konvencijų. Nugalėtojai visur atnešė šį padalijimą, priskirdami hibridus objektui arba visuomenei. Šį procesą lydėjo nuoseklus ir nenutrūkstamas radikalių revoliucijų frontas mokslo, technikos, administravimo, ekonomikos, religijos srityse – nelyginant buldozeris, už kurio visiems laikams išnykdavo praeitis, bet kuris atverdavo kelią į ateitį. Praeitis buvo barbariškas kratinys, ateitis – civilizaciją suteikiantis skirstymas. Žinoma, modernieji visuomet pripažino, kad praeityje jie taip pat painiojo objektus ir visuomenes, kosmologijas ir sociologijas. Bet juk tada jie buvo viso labo ikimodernūs. Jie sugebėjo ištrūkti iš tos praeities kaskart vis labiau bauginančiomis revoliucijomis. Kadangi kitos kultūros vis dar painioja mokslo apribojimus ir jų visuomenių poreikius, reikia padėti joms išsivaduoti iš šios painiavos sunaikinant jų praeitį. Modernizuotojai puikiai žino, kad ten, kur per daug painiojamas techni-

kos veiksmingumas ir visuomenės nemotyvuotumas, išlieka barbariškumo salelių. Tačiau greit mes pabaigsime modernizavimą, išnaikinsime šias saleles, ir visi gyvensime vienoje planetoje, visi būsime vienodai modernūs ir visi galėsime vienodai pasinaudoti tuo, kas visuomet išsprūsta iš rankų visuomenei: ekonominiu racionalumu, moksline tiesa, technikos veiksmingumu.

Kai kurie modernizuotojai vis dar kalba taip, tarsi toks likimas tebėra įmanomas ir pageidautinas. Ir vis dėlto tereikia išreikšti šį siekimą žodžiais, kad suvoktume jo absurdiškumą. Argi būtų įmanoma pagaliau užbaigti mokslų ir visuomenių gryninimą, jei patys modernizuotojai daugina hibridus, vadovaudamiesi jų buvimą neigiančia Konstitucija? Šį prieštaravimą ilgai slėpė pačių moderniųjų skaičiaus augimas. Nuolatinės revoliucijos valstybėje, nuolatinės mokslinės revoliucijos, nuolatinės revoliucijos technikos srityje galiausiai turėjo absorbuoti, išgryninti, civilizuoti hibridus, priskirdamos juos arba visuomenei, arba gamtai. Bet dėl dvigubos nesėkmės, nuo kurios pradėjau šią esė, – socializmo (scenos kairėje) ir natūralizmo (scenos dešinėje) – gryninimo procesas tapo dar neįtikimesnis, o prieštaravimas – dar aiškesnis. Atsargoje nebeliko revoliucijų, kurios skatintų toliau judėti pirmyn. Hibridų tiek daug, kad niekas nebeįsivaizduoja, kaip jie galėtų tapti senosios moderniųjų pažadėtosios žemės dalimi. Iš to kyla ir netikėtas postmoderniųjų neryžtingumas.

Modernizacija buvo negailestinga ikimoderniesiems, bet ką galime pasakyti apie postmodernizaciją? Imperialistinis smurtas bent žadėjo ateitį, tačiau netikėta užkariautojų silpnybė daug baisesnė, nes, nutraukusi ryšius su praeitimi, ji sunaikina bet kokios ateities galimybę. Skaudžiai susidūrę su moderniąja realybe, vargšeliai turi paklusti postmoderniajai hiperrealybei. Niekas nieko nereiškia, viskas tėra atspindžiai, viskas tėra simuliakrai, viskas tėra nuolat kintantys ženklai. Jų teigimu, galbūt kaip tik ši silpnybė išgelbės mus nuo technikos, mokslų, priežasčių antplūdžio. Argi reikėjo viską sunaikinti tik tam, kad gautume tokį antausį? Ištuštėjusį pasaulį, kuriame gyvena postmodernieji, ištuštino jie patys ir niekas kitas, nes jie patikėjo kiekvienu moderniųjų žodžiu. Postmodernizmas – tai modernizmo prieštaravimų simptomas, tačiau jis negali jo diagnozuoti, nes vadovaujasi ta pačia Konstitucija (mokslai ir technika nepriklauso nuo žmonių), bet nebetiki tuo, kas sudarė jos stiprybę ir didybę, – kvaziobjektų dauginimusi ir tarpinių etapų tarp žmonių ir nežmonių skaičiaus didėjimu.

Ir vis dėlto diagnozuoti ne taip jau sudėtinga, kai jau esame priversti gryninimo ir tarpininkavimo procesus laikyti simetriškais. Netgi blogiausiomis Vakarų *imperium* akimirkomis nebuvo siekiama pagaliau aiškiai atskirti gamtos dėsnius nuo socialinių konvencijų. Tikslas visuomet buvo sukonstruoti kolektyvus, vis didesniu mastu sumaišant tam tikrų rūšių nežmones ir

tam tikrų rūšių žmones, Boilio tipo objektus ir Hobso tipo subjektus (nekalbant jau apie išbrauktąjį Dievą). Išplėstųjų tinklų naujovės yra įdomus ypatumas, bet jo nepakanka, kad galima būtų radikaliai atskirti mus nuo kitų arba visiems laikams nutraukti mūsų ryšius su praeitimi. Mums nebereikia sutelkus visas jėgas, ignoruojant postmoderniuosius, sukandus dantis ir, nepaisant nieko, toliau tikint dvigubais natūralizmo ir socializmo pažadais, tęsti modernizacijos, nes ši modernizacija niekada neprasidėjo. Ji visuomet buvo tik oficiali kito, daug slaptesnio ir gilesnio proceso reprezentacija, ir šis procesas šiandien tęsiasi vis didesniu mastu. Mums nebereikia ir kovoti su modernizacija, kaip tai darė karingai nusiteikę antimodernieji arba nusivylę postmodernieji, nes tuomet kovotume tik prieš Konstituciją ir taip ją tik sustiprintume, nežinodami to, kas visuomet užtikrino jos stiprybę.

Bet ar ši diagnozė leidžia išgydyti nuo neįmanomos modernizacijos? Jeigu, kaip ne kartą minėjau, Konstitucija leidžia hibridų dauginimąsi, nes atsisako juos mąstyti kaip tokius, šis neigimas ir yra jos veiksmingumo užtikrinimo sąlyga. Bet jei vaisingas abiejų dalių – oficialaus gryninimo proceso ir neoficialaus tarpininkavimo proceso – prieštaravimas taps akivaizdus, ar nebus sugriautas Konstitucijos veiksmingumas? Ar modernizavimas netaps neįmanomas? Ar mes tapsime – arba vėl tapsime – ikimodernūs? Ar turime susitaikyti su mintimi, kad tapsime antimodernūs? Ar privalėsime, nerasdami geresnės išeities, ir toliau būti modernūs, bet tuo nebetikėti, kaip sutemų vaikai postmodai?

Baigiamasis patikrinimas

Kad atsakytume į šiuos klausimus, pirmiausia turime taip surūšiuoti skirtingus požiūrius, kuriuos bendrais bruožais apibūdinau šioje esė, kad iš to, kas juose geriausia, sudarytume nemoderniojo vaizdą. Kokius moderniųjų bruožus išsaugosime? *Viską, išskyrus pasitikėjimą vien tik jų Konstitucija*, kurią reikės šiek tiek pakeisti. Jų didybę sudaro hibridų dauginimas, tam tikrų tinklų išplėtimas, greitesnis pėdsakų gaminimas, delegatų dauginimas, reliatyvių universalumų gaminimas apgraibomis. Jų drąsa, tyrinėjimai, naujovės, meistravimas, jaunatviškas nesaikingumas, vis didesnis jų veiklos mastas, nuo visuomenės nepriklausomų stabilizuotų objektų kūrimas, nuo objektų išlaisvintos visuomenės laisvė – štai ką mes norime išsaugoti. Kita vertus, negalime išsaugoti jų iliuzijos (teigiamos ar neigiamos) apie save, kurią jie nori pritaikyti visiems: ateistai, materialistai, spiritualistai, teistai, racionalūs, veiksmingi, objektyvūs, visuotiniai, kritiški, radikaliai skirtingi nuo kitų kolektyvų, atskirti nuo savo praeities, kurios

gyvybę dirbtinai palaikyti leidžia tik istoricizmas, atskirti nuo gamtos, kuriai subjektas arba visuomenė nemotyvuotai primeta formas, prieš save nuolat kovojantys demaskuotojai.

Mes buvome toli nuo ikimoderniųjų dėl išorinio Didžiojo Padalijimo, kuris, kaip minėjau, yra ne kas kita, o eksportuotas vidinis Didysis Padalijimas. Panaikinus vidinį Padalijimą, dingsta ir išorinis, jį pakeičia dydžio skirtumai. Dabar, kai jau nebesame taip nutolę nuo ikimoderniųjų, reikia pagalvoti, kaip surūšiuoti ir juos. Išsaugokime tai, ką jie turi geriausia: jų polinkį mąstyti vien tik apie gamtinių ir socialinių, daiktinių ir ženklinių hibridų gaminimą, jų įsitikinimą transcendencijų gausa, jų sugebėjimą praeitį ir ateitį suvokti kaip pasikartojimą ir atsinaujinimą, nežmonių, kurie skiriasi nuo moderniųjų žinomų nežmonių rūšių, dauginimą. Kita vertus, nereikėtų išsaugoti visų tų apribojimų, kuriuos jie įveda žmonių kolektyvų dydžio nustatymui, lokalizavimo pagal teritoriją, kaltininkų paieškos proceso, etnocentrizmo ir galiausiai ilgalaikio gamtų ir kultūrų nediferencijavimo.

Bet toks rūšiavimas atrodo neįmanomas ir netgi prieštaringas, nes kolektyvų dydžio nustatymas priklauso nuo kvaziobjektų buvimo ignoravimo. Kaip išlaikyti dydį, tyrimus, dauginimą, paverčiant hibridus akivaizdžiais? Ir vis dėlto man reikia kaip tik tokios amalgamos: išsaugoti pavertimą gamtiniu ir socialiniu, nes tai leidžia keisti dydį sukuriant išorinę tiesą ir teisės subjektą, kartu neignoruojant nuolatinio ir bendro mokslų bei visuomenių konstravimo. Reikia pasinaudoti ikimoderniaisiais, kad suvoktume hibridus, bet išsaugoti galutinį moderniųjų gryninimo proceso rezultatą – išorinės gamtos, aiškiai besiskiriančios nuo subjektų, pavertimą tyrimų objektu. Nuolat sekti skale, vedančia nuo nestabilių egzistencijų prie stabilizuotų esmių, ir atvirkščiai. Išsaugoti gryninimo procesą, bet laikyti jį tam tikra tarpininkavimo rūšimi. Išlaikyti visus moderniųjų dualizmo privalumus, atsisakant jų trūkumų – kvaziobjektų nelegalumo; išsaugoti visus ikimoderniųjų monizmo privalumus, ištrūkstant iš jų apribojimų – ilgalaikio dydžio ribojimo suplakant į viena žinojimą ir galią.

Postmodernieji pajuto krizę ir todėl taip pat nusipelnė būti patikrinami ir rūšiuojami. Neįmanoma išsaugoti jų ironijos, nevilties, drąsos netekimo, nihilizmo, savikritikos, nes visos šios gražios savybės kyla iš modernybės sampratos, kuri pačiai modernybei buvo svetima. Kita vertus, galime išgelbėti dekonstrukciją, kuri, netekusi priešingybės, tampa konstruktyvizmu ir nebėra susijusi su savidestrukcija. Mes galime palaikyti jų atsisakymą natūralizuoti, bet kadangi pati gamta nebėra natūrali, šis atsisakymas ne atitolina nuo galutinai susiformavusių mokslų, bet, priešingai, priartina prie veikiančių mokslų. Mes galime išsaugoti jų aiškų po-

linkį į refleksyvumą, bet kadangi ši savybė būdinga visiems veikėjams, ji netenka savo parodijinio pobūdžio ir tampa pozityvia. Galiausiai kartu su jais galime atmesti nuoseklaus, vienalyčio, maršo žingsniu judančio laiko idėją, bet atsisakyti jų polinkio į citavimą bei anachronizmą, palaikančio tikėjimą visiškai praėjusiu laiku. Tereikia atimti iš postmoderniųjų jų idėjas apie moderniuosius, ir jų ydos taps dorybėmis – nemoderniomis dorybėmis.

14 pav.

	Tai, ką pasiliekame	**Tai, ką atmetame**
Iš moderniųjų	išplėstus tinklus dydį eksperimentavimą reliatyvius visuotinumus objektyvios gamtos atskyrimą nuo laisvos visuomenės	gamtos ir visuomenės atskyrimą tarpininkavimo proceso nelegalumą išorinį Didįjį Padalijimą kritinį demaskavimą visuotinumą, racionalumą
Iš ikimoderniųjų	daiktų ir ženklų neatskyrimą transcendenciją be priešingybės nežmonių dauginimą intensyvumu pagrįstą laikiškumą	prievolę visuomet susieti visuomenės ir gamtos tvarką kaltininkų paieškos mechanizmą etnocentrizmą teritoriją mastą
Iš postmoderniųjų	daugialypį laiką dekonstrukciją refleksyvumą denatūralizaciją	tikėjimo modernizmu bejėgiškumą kritinę dekonstrukciją ironišką refleksyvumą anachronizmą

Deja, antimoderniųjų pažiūrose nematau nieko, ką būtų verta išsaugoti. Visad tik gindamiesi, jie tikėjo tuo, ką apie save teigė modernieji, ir aršiai atsikirsdavo kiekvieno teiginio priešingybe. Šių antirevoliucionierių požiūris į praėjusį laiką ir į tradicijas buvo toks pat juokingas kaip ir moderniųjų. Jų ginamos vertybės visuomet buvo tik jų priešų palikti likučiai, ir jie niekad nesuprato, kad iš tiesų moderniųjų didybę sudarė vertybės, visiškai priešingos toms, kurias puolė antimodernieji. Netgi savo ariergardo kovose jiems nepavyko rasti nieko naujo: jie tik vaidino jiems nurodytą antraplanį vaidmenį. Jų naudai negalime net pasakyti, kad jie buvo moderniųjų siautulio stabdys, nes iš esmės jie buvo tobulos jų marionetės.

Šio patikrinimo rezultatai nėra neigiami. Galime išsaugoti Švietimo epochą be modernybės, jeigu tik į mokslo bei technikos objektų Konstitu-

ciją įtrauksime kvaziobjektus, kurių genezė nuo šiol neturi būti nelegali, o turi būti nuodugniai nagrinėjama nuo karštų įvykių, iš kurių jie gimsta, iki laipsniško atvėsimo, kuris paverčia juos gamtos arba visuomenės esmėmis.

Ar įmanoma parengti Konstituciją, kuri leistų oficialiai pripažinti šį procesą? Privalome tai padaryti, nes modernizavimas senuoju keliu jau nebegalės įsisavinti nei kitų tautų, nei gamtos, – bent tokiu įsitikinimu pagrįsta ši esė. Dėl savęs paties modernusis pasaulis negali toliau plėstis netapdamas tuo, kuo iš esmės jis visada buvo, – kaip ir visi kiti, nemoderniu pasauliu. Be šios giminystės neįmanoma įsisavinti abiejų visumų, kurias pamiršdavo revoliucinė modernizacija: gausybės gamtinių elementų, kurių viešpačiai mes nebesame, ir gausybės žmonių, kurių niekas nebevaldo. Modernusis laiko suvokimas sudarė nuolatinio greitėjimo įspūdį ir ištremdavo į praeities nebūtį vis didesnes žmonių bei nežmonių mases. Negrįžtamumas atsidūrė priešingoje pusėje. Jei ir yra dalykas, kurio neįmanoma atsikratyti, tai tik vienodai globalios gamtos ir minios. Politinis uždavinys pradedamas spręsti iš naujo. Kad galėtume priimti į savo tarpą XVIII a. pilietį ir XIX a. darbininką, reikėjo iš pagrindų pakeisti mūsų kolektyvų konstrukciją. Mes ir patys turėsime ne ką mažiau visapusiškai pasikeisti, kad šiandien rastume vietos mokslų bei technikos sukurtiems nežmonėms.

Humanizmo perskirstymas

Prieš keisdami Konstituciją turime pakeisti žmogiškumo vietą, nes humanizmas nepakankamai jį įvertina. Teisės subjektas, Leviatano pilietis-veikėjas, sukrečiantis žmogiškosios būtybės veidas, santykio būtis, sąmonė, *cogito*, savo žodžių ieškantis kalbantis žmogus, hermeneutas, tikrasis „aš", bendravimo „tu", esatis sau, intersubjektyvumas – visas šias nuostabias figūras modernieji nutapė ir išsaugojo. Bet visos jos asimetriškos, nes yra atsvaros mokslų objektui, liekančiam našlaičiu, paliktam valiai tų, kuriuos ir epistemologai, ir sociologai laiko redukuotojais, objektyviais, racionaliais. Kur mašinų Munjė, gyvūnų Levinas, faktų Rikioras? Juk žmogiškumo, kaip jau supratome, negalima suvokti ir išsaugoti nesugrąžinant jam šios antrosios jo paties dalies – daiktų dalies. Kol humanizmas priešpriešinamas epistemologijai atiduotam objektui, negalime suprasti nei žmogiškumo, nei nežmogiškumo.

Kaip lokalizuoti žmogiškumą? Seniai žinome, kad jis yra istorinė kvaziobjektų-kvazisubjektų seka, kurios negalima apibrėžti esme. Žmogiškumo istorija bei antropologija pernelyg skirtingos, kad būtų galima imti ir galutinai jį apibrėžti. Bet negalime pasinaudoti ir Sartro gudrybe – api-

brėžti žmogiškumą kaip laisvą egzistenciją, atsiplėšiančią nuo bereikšmės gamtos, – nes visiems kvaziobjektams suteikėme galimybę veikti, valią, reikšmę ir netgi kalbą. Jau nebėra praktikos-inercijos, kurioje būtų įklampinta grynoji žmogiškosios egzistencijos laisvė. Lygiai taip pat neįmanoma ir supriešinti jo su išbrauktuoju Dievu (arba, priešingai, sutaikyti su Juo), nes modernioji Konstitucija apibrėžė juos visus tris per jų bendrą priešpriešą gamtai. Gal tuomet reikia jį panardinti į gamtą? Bet ieškodami tam tikrų mokslinių disciplinų rezultatų, kurie apgaubtų šį neuronų, impulsų, egoistiškų genų, elementarių poreikių, ekonominio išskaičiavimo valdomą robotą, neatsikratytume pabaisų ir kaukių. Mokslai daugina formas, bet jiems nepavyksta nei jų pajudinti, nei redukuoti, nei suvienyti. Jie prideda, bet nesumažina realybės. Jų laboratorijoje išrandami hibridai dar egzotiškesni už tuos, kuriuos jie sakosi redukuojantys. Ar reikia iškilmingai paskelbti žmogaus mirtį ir jį ištirpdyti kalbiniuose žaidimuose, kurie tėra trumpalaikis, jokiam supratimui nepasiduodančių nežmogiškų struktūrų atspindys? Žinoma, ne. Mes nesame labiau diskurse nei gamtoje. Kad ir kaip ten būtų, nėra jokios pakankamai nežmogiškos terpės, kad joje būtų galima ištirpdyti žmogų ir paskelbti jo mirtį. Pernelyg gausu jo valios pasireiškimų, veiksmų ir žodžių. Ar reikės vengti šio klausimo, paverčiant žmogiškumą kokiu nors transcendentalumu, kuris visiems laikams mus atitolintų nuo paprastos gamtos? Tai reikštų sugrįžimą tik prie vieno Konstitucijos poliaus. Ar reikės jėga praplėsti kurį nors konkretų laikiną apibrėžimą, įrašytą žmogaus teisėse arba konstitucijų preambulėse? Tai reikštų, kad vėl brėžiame abu Didžiuosius Padalijimus ir tikime modernizacija.

Jeigu žmogiškumas neturi pastovios formos, tai dar nereiškia, kad jis beformis. Jei, užuot mėginę pritvirtinti jį prie kurio nors vieno Konstitucijos poliaus, priartintume jį prie vidurio, jis taptų tarpininku ir net jų susikirtimo tašku. Žmogiškumas nėra vienas iš Konstitucijos polių, kurį reikėtų supriešinti su nežmogiškumu. „Žmogiškumas" ir „nežmogiškumas" tėra vėlai atsiradę terminai, kurių jau nebepakanka norint nurodyti kitą matmenį. Verčių skalę sudaro nebe objekto ir subjekto polius jungianti horizontali linija, kuria sliuogia žmogiškumo apibrėžimas, bet vertikali linija, apibrėžianti modernųjį pasaulį. Atskleiskite jo tarpininkavimą, ir jis įgis žmogaus pavidalą. Paslėpkite jį, ir reikės kalbėti apie nežmogiškumą, net jei kalbama apie sąmonę arba etinį asmenį. Terminas „antropomorfinis" išties nepakankamai įvertina mūsų žmogiškumą. Veikiau reikėtų kalbėti apie morfizmą. Jame į vieną tašką sueina technomorfizmas, zoomorfizmas, fiuzimorfizmas, ideomorfizmas, teomorfizmas, sociomorfizmas, psichomorfizmas. Kaip tik jų sąjungos bei mainai kartu apibūdina bet kokį *anthropos*. Morfizmų audėjas ar mainytojas – štai kaip pakanka-

mai gerai galima jį apibūdinti. Kuo labiau jis priartėja prie šio padalijimo, tuo yra žmogiškesnis. Kuo labiau nutolsta, tuo greičiau įgyja daugybę pavidalų, kuriuose jo žmogiškumas greit tampa nepastebimas, net jei išlaiko asmens, individo arba „aš“ formas. Norėdami išskirti humanizmo formą iš visų tų, kurias jis suaudžia, mes jį ne apginame, bet prarandame.

Kaip jam gali kelti grėsmę mašinos? Jis jas sukūrė, įdėjo į jas dalį savęs, paskirstė savo narius jų nariuose ir konstruoja savo kūną iš jų. Kaip jam gali kelti grėsmę objektai? Visi jie buvo kvazisubjektai, judantys kolektyve, kurio kontūrus jie brėžė. Jis padarytas iš jų taip pat, kaip jie padaryti iš jo. Tik daugindamas daiktus jis pats save apibrėžia. Kaip jį gali apgauti politika? Juk jis ją kuria pertvarkydamas kolektyvą nuolatiniais nesutarimais dėl atstovavimo, kiekvieną akimirką leidžiančiais jam pareikšti, kas jis yra ir ko nori. Kaip jį galėtų aptemdyti religija? Per ją jis susisieja su panašiais į save ir pažįsta save kaip asmenį, esantį jo atliekamuose sakymo aktuose. Kaip juo gali manipuliuoti ekonomika? Jo laikinas pavidalas negali būti nustatytas be prekių ir skolų apyvartos, be socialinių ryšių, kuriuos mes užmezgame per prekes, nuolatinio paskirstymo. Štai jis: deleguotas, įtarpintas, paskirstytas, nusiųstas, pasakytas, neredukuojamas. Kas tuomet kelia grėsmę? Iš dalies tie, kurie nori žmogiškumą redukuoti į esmę ir kurie, niekindami daiktus, objektus, mašinas, sociumą, užkirsdami kelią bet kokiam delegavimui bei siuntimui, konstruodami vienalyčius bei užpildytus lygius, painiodami pavedimus, paverčia humanizmą trapiu ir brangiu dalyku, kurį gali sutriuškinti gamta, visuomenė ar Dievas.

Modernieji humanistai yra redukcionistai, nes jie siekia susieti veiksmą vos su keliomis galiomis, palikdami visam likusiam pasauliui tik paprasčiausius tarpininkus ar bežades jėgas. Tiesa, kad perskirstydami veiksmą visiems tarpininkams prarandame redukuotą žmogiškumo pavidalą, bet įgyjame kitą, kurį reikia pavadinti neredukuotu. Žmogiškumas glūdi pačiame pavidalų delegavime, perdavime, siuntime, nuolatiniuose jų mainuose. Žinoma, tai ne daiktas, bet ir daiktai nėra daiktai. Žinoma, tai ne prekė, bet ir prekės nėra prekinės. Žinoma, tai ne mašina, bet kas matė mašiną, žino, kad jas vargu ar galima laikyti mechanistinėmis. Žinoma, kad jis ne iš šio pasaulio, bet ir šis pasaulis nėra iš šio pasaulio. Žinoma, kad jis ne Dievuje, bet koks ryšys tarp Dievo aukštybėse ir to, kurį reikėtų vadinti Dievu žemėje? Humanizmas gali išlikti tik pasidalydamas savimi su visais savo įgaliotiniais. Žmogiškoji prigimtis – tai jos delegatų ir atstovų, figūrų ir pasiuntinių visuma. Šis simetriškas visuotinumas vertas ne ką mažiau, jei ne daugiau, už dvigubai asimetrišką moderniųjų visuotinumą. O šią naują padėtį, pasislinkusią subjekto/visuomenės padėties atžvilgiu, dabar turi garantuoti pakeista Konstitucija.

Nemodernioji Konstitucija

Šioje esė aš paprasčiausiai atkūriau simetriją tarp abiejų valdžios šakų: daiktų (mokslo ir technikos) ir žmonių. Be to, parodžiau, kodėl valdžios šakų galių atskyrimas, kuris pradžioje leido hibridams daugintis, vėliau nebegalėjo deramai atstovauti šiam trečiajam luomui. Konstitucija vertinama pagal jos suteikiamas garantijas. Moderniųjų Konstitucija, kaip prisimename, leido užtikrinti keturias garantijas, kurios negalėjo egzistuoti viena be kitos, bet turėjo būti griežtai atskiriamos. Pirmoji garantija užtikrino gamtai jos transcendentiškumą, atskirdama ją nuo visuomenės, taigi buvo priešinga ikimoderniųjų gamtos tvarkos ir visuomenės santvarkos nenutrūkstamam ryšiui. Antroji užtikrino visuomenei jos imanentiškumą, suteikdama piliečiams visišką laisvę ją dirbtinai perkonstruoti, priešingai ikimoderniųjų visuomenės santvarkos ir gamtos tvarkos nenutrūkstamam ryšiui, dėl kurio jie negalėjo keisti vienos iš jų, kartu nepakeisdami ir kitos. Bet kadangi šis dvigubas atskyrimas iš tiesų suteikė galimybę pasitelkti ir konstruoti gamtą, kuri dėl šio pasitelkimo ir konstravimo tapdavo imanentiška, ir, priešingai, užtikrinti visuomenės pastovumą bei ilgalaikiškumą, kuri dėl vis didesnio nežmonių įtraukimo tapdavo transcendentine, trečioji garantija užtikrino abiejų valdžios šakų atskyrimą: nors pasitelkta ir sukonstruota, gamta nebuvo susijusi su visuomene, kuri, nors transcendentinė ir palaikoma daiktų, nebebuvo susijusi su gamta. Kitaip tariant, kvaziobjektai buvo oficialiai ištremti (gal reikėtų sakyti „tabu“?), o perteikimo tinklai tapo nelegalūs, gryninimo proceso priešpriešа, kurios nepamiršo, bet nenustojo slėpti, kol postmodernieji visiškai jos neištrynė. Ketvirtoji garantija – išbrauktasis Dievas leido stabilizuoti šį dualistinį ir asimetrišką mechanizmą, užtikrindamas teisėjavimo funkciją, bet be tiesioginės esaties ir be galių.

Idant būtų galima trumpai apibūdinti nemoderniąją Konstituciją, tereikia atsižvelgti į tai, ką modernioji paliko nuošalyje, ir nuspręsti, kurias garantijas norime išsaugoti. Mes įsipareigojome užtikrinti kvaziobjektų atstovavimą. Todėl reikia panaikinti trečiąją garantiją, nes kaip tik dėl jos buvo neįmanoma jų nagrinėti. Gamta ir visuomenė nėra du atskiri poliai, tai viena ir ta pati visuomenių-gamtų, kolektyvų gamyba. Taigi pirmoji garantija tampa kvaziobjektų kvazisubjektų neatskiriamumu. Bet kokią sąvoką, bet kokią instituciją, bet kokią praktiką, kuri varžys nuolatinę kolektyvų plėtrą ir neleis jiems atlikti bandymų su hibridais, laikysime pavojinga, žalinga ir net amoralia. Tarpininkavimo procesas tampa pačiu dvigubos gamtinės ir socialinės valdžios centru. Tinklai jau nebėra nelegalūs. Vidurio imperija yra reprezentuota. Trečiasis luomas, kuris buvo niekas, tampa viskuo.

Ir vis dėlto, kaip jau minėjau, mes nenorime vėl tapti ikimodernūs. Gamtų ir visuomenių neatskiriamumas buvo nepatogus tuo, kad darė neįmanomus didelio masto eksperimentus, nes kiekvienas gamtos pasikeitimas turėjo visiškai atitikti visuomenės pasikeitimą ir atvirkščiai. O mes norime išlaikyti didžiausią moderniųjų naujovę: niekieno nesukurtos gamtos (transcendencijos) ir mūsų sukurtos visuomenės veikimo laisvės (imanencijos) atskiriamumą. Nepaisant to, mes nenorime paveldėti nelegalaus atvirkštinio mechanizmo, kuris leidžia konstruoti gamtą (imanenciją) ir ilgam stabilizuoti visuomenę (transcendenciją).

Tad mes galime išsaugoti dvi pirmąsias senosios Konstitucijos garantijas, atsisakydami šiandien tapusio akivaizdžiu jos trečiosios garantijos dvilypumo. Gamtos transcendencija, jos objektyvumas arba visuomenės imanencija, jos subjektyvumas *kyla iš tarpininkavimo proceso ir nepriklauso nuo jų atskyrimo, priešingai nei teigia moderniųjų Konstitucija*. Pavertimas gamtiniu ar socialiniu kyla iš ilgalaikio ir negrįžtamo bendro delegavimo ir perteikimo proceso. Galų gale yra gamta, kurios mes nesukūrėme, ir visuomenė, kurią galime keisti, yra neginčijami moksliniai faktai ir teisės subjektai, bet jie tampa dvigubu nuolat matomos veiklos rezultatu, užuot buvę, kaip teigė modernieji, jiems prieštaraujančios nematomos veiklos tolimos ir priešingos priežastys. Tad mūsų antroji garantija leidžia pasilikti dvi pirmąsias moderniosios Konstitucijos garantijas, bet jų neatskirti. Visas sąvokas, visas institucijas, visas praktikas, kurios trukdys laipsniškai objektyvizuoti gamtą (paversti ją tyrimų objektu) ir kartu subjektyvizuoti visuomenę (pripažinti veiksmų laisvę), laikysime pavojingomis, žalingomis ir net amoraliomis. Be šios antrosios garantijos, pirmosios garantijos išlaisvinti tinklai išliktų laukiniai ir nelegalūs. Modernieji neklydo, norėdami, kad nežmonės būtų objektyvūs, o visuomenės – laisvos. Klaidingas buvo tik jų įsitikinimas, kad šiam dvigubam rezultatui pasiekti abu terminus reikia visiškai atskirti ir nuolat slopinti tarpininkavimo procesą.

Moderniojoje Konstitucijoje nebuvo vietos istoriškumui, nes ji buvo įrėminta trijų vienintelių esybių, kurių buvimą ji pripažino. Atsitiktinę istoriją turėjo tik žmonės, ir revoliucija tapo vienintele priemone, leidžiančia moderniesiems suprasti savo praeitį, kaip matėme, visiškai nutraukiant su ja ryšius. Bet laikas nėra tolygi vienalytė tėkmė. Jei jis ir priklauso nuo asociacijų, asociacijos nuo jo nepriklauso. Niekas mūsų jau neklaidins argumentu apie amžinai praeinantį laiką, į nuoseklią visumą sugrupuojantį elementus, priklausančius visiems laikotarpiams ir visoms ontologijoms. Jei norime atgauti sugebėjimą rūšiuoti, kuris atrodo esminis mūsų moralumo elementas ir apibūdina žmogiškumą, jokia nuosekli laiko tėkmė nebeturi riboti mūsų pasirinkimo laisvės. Trečioji garantija, ne mažiau svarbi už

kitas – tai galimybė laisvai derinti asociacijas, nesusiduriant su prievole rinktis archaizmą ar modernizaciją, lokalumą ar globalumą, kultūriškumą ar visuotinumą, gamtiškumą ar socialumą. Laisvė iš vienintelio visuomenės poliaus pasislinko į vidurį ir žemyn ir tapo gebėjimu rūšiuoti bei naujai derinti sociotechnines painiavas. Bet kokį naują raginimą pradėti revoliuciją, bet kokį epistemologinį skaidymą, bet kokį kopernikišką perversmą, bet kokį reikalavimą visiems laikams panaikinti tam tikras praktikas laikysime pavojingu arba, kas moderniųjų požiūriu dar blogiau, pasenusiu.

15 pav.

Modernioji Konstitucija	**Nemodernioji Konstitucija**
1-oji garantija: gamta transcendentinė, bet ją galima pasitelkti (imanentinė).	1-oji garantija: bendros gamtų ir visuomenių gamybos neatskiriamumas.
2-oji garantija: visuomenė imanentiška, bet ji mus be galo pranoksta (transcendentinė).	2-oji garantija: nuolatinė pavertimo gamtišku, objektyviu ir pavertimo socialiu, laisvu priežiūra. Galiausiai yra gamtos transcendencija ir visuomenės imanencija, bet jos nėra atskirtos.
3-ioji garantija: gamta ir visuomenė yra visiškai atskiros, o gryninimo procesas nė kiek nesusijęs su tarpininkavimo procesu.	3-ioji garantija: laisvė naujai apibrėžiama kaip gebėjimas rūšiuoti hibridų kombinacijas, kuris nepriklauso nuo vienalytės laiko tėkmės.
4-oji garantija: išbrauktasis Dievas yra visiškai nesantis, bet teisėjauja abiem valdžios šakoms.	4-oji garantija: hibridų gaminimas, tapęs akivaizdus ir kolektyvinis, tampa išplėstos demokratijos objektu, reguliuojančiu arba sulėtinančiu jos tempą.

Bet jei mano moderniosios Konstitucijos interpretacija teisinga, jei ji iš tiesų leido vystytis kolektyvams, oficialiai uždrausdama tai, ką praktiš-

kai leido, kaip galėtume ir toliau šitaip elgtis, kai ši praktika tapo akivaizdi ir oficiali? Argi, pasiūlius šias garantijas, kurios galėtų pakeisti ankstesniąsias, netampa neįmanoma tiek ši dviguba kalba, tiek kolektyvų augimas? Kaip tik to mes ir siekiame. Kaip tik iš šio sulėtėjimo, iš šio nuosaikumo ir reguliavimo mes laukiame mūsų moralumo įrodymo. Ketvirtoji garantija, galbūt svarbiausia, yra beprotiško hibridų dauginimosi pakeitimas reguliuojamu ir bendrai suderintu jų gaminimu. Gal atėjo laikas vėl pakalbėti apie demokratiją, tačiau tokią, kuri būtų išplėsta įtraukiant ir pačius daiktus, kad jau nebeįmanoma būtų įvykdyti Archimedo perversmo.

Ar dar reikia pridurti, kad išbrauktasis Dievas šioje naujojoje Konstitucijoje išlaisvinamas iš niekingos padėties, kurią jis buvo verčiamas užimti? Dievo klausimas vėl atviras, ir nemoderniesiems nebereikia mėginti apibendrinti neįtikimos moderniųjų metafizikos, vertusios juos tikėti tikėjimu.

Daiktų Parlamentas

Mes norime, kad kruopštus kvaziobjektų rūšiavimas būtų įmanomas nebe neoficialiai ir patyliukais, bet oficialiai ir viešai. Šiuo troškimu iškelti į dienos šviesą, išreikšti žodžiais ir paskelbti viešai mes tęsiame intuityvų Švietimo epochos siekimą. Tik šis intuityvus siekimas niekad neturėjo tokios antropologijos, kokios nusipelnė. Jis atskyrė žmones nuo nežmonių ir patikėjo, kad kiti to nedaro. Gal jis buvo būtinas siekiant padidinti pasitelkimo mastą, bet dabar šis padalijimas tapo nereikalingas, amoralus ir, neslėpkime, antikonstitucinis. Mes buvome modernūs. Puiku. Mes nebegalime tokie būti taip kaip anksčiau. Priimdami Konstitucijos pataisas mes ir toliau tikime mokslais, bet užuot skyrę daugiausia dėmesio jų objektyvumui, tiesai, šaltumui, ekstrateritoriškumui – savybėms, kurias jie įgijo tik dėl savavališko pakartotinio epistemologijos poveikio, – mes žvelgsime į tai, kas juose visuomet buvo įdomiausia: į jų drąsą, eksperimentavimą, abejones, šilumą, netinkamą hibridų derinį, beprotišką gebėjimą atkurti socialinį ryšį. Mes atimame iš jų tik jų gimimo paslaptį ir pavojų, kurį demokratijai kėlė jų nelegalumas.

Taip, mes esame Švietimo epochos įpėdiniai, ir jos asimetriško racionalizmo mums negana. Boilio sekėjai apibrėžė nebylių parlamentą – laboratoriją, kurioje mokslininkai, paprasti tarpininkai, vieni kalbėjo daiktų vardu. Ką sakė šie atstovai? Nieko, išskyrus tai, ką būtų galėję pasakyti patys daiktai, jei tik mokėtų kalbėti. Hobso sekėjai, palikdami nuošalyje laboratoriją, apibrėžė Valstybę, kurioje beginkliams piliečiams, negalin-

tiems kalbėti vienu metu, atstovavo vienas iš jų – suverenas, paprastas tarpininkas, kalbėjęs jų vardu. Ką sakė šis atstovas? Nieko, išskyrus tai, ką būtų galėję pasakyti piliečiai, jei būtų galėję pasisakyti visi vienu metu. Tačiau bematant atsirado abejonių dėl šio dvigubo perteikimo kokybės. O jei mokslininkai kalbėjo apie save, o ne apie daiktus? O jei suverenas vadovavosi savais interesais, o ne skaitė jo įgaliotojų jam parašytą tekstą? Pirmuoju atveju mes prarastume gamtą ir vėl sugrįžtume prie žmonių ginčų, o antruoju – į gamtinį būvį ir kiekvieno karą su visais kitais. Nustatant visišką mokslinio ir politinio atstovavimo atskyrimą, tapo įmanomas dvigubas perteikimas ir iškreipimas. Mes niekada nesužinosime, ar mokslininkai perteikia, ar iškreipia. Mes niekad nesužinosime, ar įgaliotieji iškreipia, ar perteikia.

Moderniuoju laikotarpiu kritikai nuolat rėmėsi šia dviguba abejone ir tuo, kad jos išsklaidyti neįmanoma. Modernizmas – tai šios padėties pasirinkimas, nuolat įtarinėjant šių dviejų rūšių atstovus, bet nesuvokiant, jog tai viena ir ta pati problema. Epistemologai laužė galvas dėl mokslinio realizmo ir mokslų ištikimybės daiktams. Politologai – dėl atstovavimo sistemos ir santykinės išrinktųjų bei atstovų ištikimybės. Visus vienijo neapykanta tarpiniams etapams ir troškimas, kad pasaulis būtų netarpiškas, be jokių tarpininkų. Visi manė, kad būtent tokią kainą turime sumokėti už atstovavimo neiškreiptumą, nesuprasdami, jog jų problemos sprendimo reikia ieškoti kitoje valdžios šakoje.

Šioje esė parodžiau tokį darbo pasidalijimą, nes jis nebeleido pastatyti bendro būsto, kuris priglobtų moderniųjų mums perduotas visuomenes-gamtas. Yra ne dvi atstovavimo problemos, bet viena. Ne dvi valdžios šakos, bet viena, kurios produktus galima atskirti tik daug vėliau, išnagrinėjus bendrai. Mes manome, kad mokslininkai išorinę realybę iškreipia tik todėl, kad jie kartu konstruoja savo visuomenes ir savo gamtas. Mes manome, kad suverenas savo įgaliotojų valią iškreipia tik todėl, kad suplaka į viena piliečius ir begalę nežmonių, kurie užtikrina Leviatano vientisumą. Nepasitikėjimas moksliniu atstovavimu atsirado todėl, kad tikėjome: jei ne socialinė tarša, gamta būtų netarpiškai pasiekiama. Nepasitikėjimas politiniu atstovavimu atsirado todėl, kad tikėjome: jei ne daiktų keliami iškraipymai, socialinis ryšys taptų skaidrus. „Atsikratykite socialumo, ir pagaliau turėsite tikslią reprezentaciją“, teigė vieni. „Atsikratykite objektų, ir pagaliau turėsite tikslią reprezentaciją“, tvirtino kiti. Visos jų diskusijos kildavo dėl moderniosios Konstitucijos nustatyto padalijimo.

Dar kartą pažvelkime į abi atstovavimo rūšis ir į dvilypę abejonę dėl įgaliotųjų ištikimybės, ir turėsime daiktų Parlamento apibrėžimą. Tarp šio Parlamento sienų atkuriamas kolektyvų tęstinumas. Nebėra nuogų tiesų,

bet nėra ir nuogų, beginklių piliečių. Visa erdvė lieka tarpininkams. Švietimo epocha pagaliau rado savo vietą. Gamtos esti tiesiogiai, bet kartu su savo atstovais – jų vardu kalbančiais mokslininkais. Visuomenės esti tiesiogiai, bet kartu su objektais, kurie visais laikais buvo jų balastas. Mums nesvarbu, kad vienas iš įgaliotųjų kalba apie ozono skylę, kitas atstovauja Prancūzijos Ronos–Alpių regiono chemijos pramonės įmonėms, trečias – tos pramonės darbininkams, ketvirtas – Liono rinkėjams, penktas kalba apie poliarinių regionų meteorologiją, o šeštas pasisako valstybės vardu, – svarbu tik tai, kad jie visi kalba apie tą patį, apie kvaziobjektą, kurį jie visi sukūrė, apie objektą-diskursą-gamtą-visuomenę, kurio naujos savybės mus visus stebina ir kurio tinklas nusidriekia nuo mano šaldytuvo iki Antarkties, savo kelyje susidurdamas su chemija, teise, valstybe, ekonomika bei palydovais. Painiavos bei tinklai, anksčiau neradę sau vietos, dabar turi jos kiek panorėję. Jiems ir reikia atstovauti, aplink juos dabar ir renkasi daiktų Parlamentas. „Akmuo, kurį statytojai atmetė, tapo kertiniu akmeniu."[32]

Šio parlamento mums nereikia kurti iš naujo, skelbiant dar vieną revoliuciją. Mums tereikia patvirtinti tai, ką visuomet darėme, jei tik iš naujo apsvarstysime savo praeitį ir žvelgdami atgal suprasime, kokiu mastu mes niekada nebuvome modernūs, ir tai pripažindami vėl sujungsime šio Hobso ir Boilio sudaužyto simbolio abi puses. Pusę mūsų politikos diktuoja mokslas ir technika. Kitą pusę gamtos kuria visuomenės. Sujunkime jas ir vėl galėsime imtis politikos. Ar viešai pripažinti tai, kas jau vyksta, pernelyg didelis prašymas? Kaip sužinojome iš šios esė, oficialus atstovavimas veiksmingas, tai jis senojoje Konstitucijoje leido tyrinėti hibridus. Jei galėtume parašyti naują Konstituciją, iš esmės pakeistume kvaziobjektų raidą. Ar ne per daug tikimasi iš atstovavimo pasikeitimo, kuris, atrodo, priklauso tik nuo Konstitucija vadinamos popieriaus skiautės? Greičiausiai taip ir yra, bet aš atlikau savo kaip filosofo ir įgaliotojo Konstitucijos kūrėjo užduotį, surinkdamas išsisklaidžiusias lyginamosios antropologijos temas. Sušaukti šį Parlamentą mokės kiti.

Mes neturime pasirinkimo. Jei nepakeisime mūsų bendrų namų, nepriimsime į savo tarpą kitų kultūrų, kurioms viešpatauti jau nebegalime, ir niekad nebesugebėsime priimti į savo namus aplinkos, kurios jau nebegalime kontroliuoti. Nei gamta, nei Kiti netaps modernūs. Mes turime pakeisti savo keitimosi būdus. Jei ne, tai reiškia, kad stebuklingais Prancūzijos revoliucijos dušimtųjų metinių metais bergždžiai griuvo Berlyno siena ir unikali socializmo bei natūralizmo bendro žlugimo pamoka mūsų nieko neišmokė.

---

[32] Naujasis Testamentas. Evangelija pagal Morkų, 12:10 (vert. past.).

Bibliografija

Arendt, H. (1963), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, the Viking Press.

Augé, M. (1975), *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann.

Augé, M. (1986), *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette.

Authier, M. (1989), „Archimède, le canon du savant", in M. Serres (sous la direction de), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, p. 101–128.

Barthes, R. (1985), *L'Aventure sémiologique*, Paris, Le Seuil.

Bensaude-Vincent, B. (1989), „Lavoisier: une révolution scientifique", in M. Serres (sous la direction de), *Éléments d'histoire des sciences*, op. cit., p. 363–368.

Bloor, D. (1982), *Sociologie de la logique ou les limites de l'epistémologie*, Paris, Éditions Pandore.

Bloor, D. (1938), *Wittgenstein and the Social Theory of Knowledge*, London, Macmillan.

Boltanski, L. (1990), *L'Amour et la Justice comme compétences*, Paris, A.-M. Métailié.

Boltanski, L. et Thévenot, L. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

Bonte, P. et Izard, M. (sous la direction de) (1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'antropologie*, Paris, PUF

Bower, G. and Latour, B. (1987), „A Booming Discipline Short of Discipline. Social Studies of Science in France", *Social Studies of Sciences*, vol. 17, p. 715–748.

Braudel, F. (1979), *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris, Armand Collin.

Brown, R. (1976), „Reference. In Memorial Tribute to Eric Lenneberg", *Cognition*, vol. 7, p. 125–153.

Callon, M. (1986), „Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs en baie de Saint-Brieuc", *L'Année sociologique*, vol. 36, p. 169–208.

Callon, M. (1991), „Réseaux technico-économiques et irreversibilités", in R. Boyer, B. Chavance et O. Godard (sous la direction de), *Les Figures de l'irreversibilité en économie*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 195–230.

Callon, M. (sous la direction de) (1989), *La Science et ses réseaux. Genèse de la circulation des faits scientifiques, Anthropologie des sciences et des techniques*, Paris, La Découverte.

Callon, M. and Latour, B. (1981), „Unscrewing the Big Leviathans. How Do Actors Macrostructure Reality", in K. Knorr and Cicourel, A. (eds), *Advances in Social Theory and Methodology, Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*, London, Routledge, p. 277–303.

Callon, M. et Latour, B. (sous la direction de) (1991), *La science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise* (nouvelle édition amplifiée et remaniée), Paris, La Découverte.

Callon, M. and Latour, B. (1992), „Do not Throw out the Baby with the Bath's School", *in* A. Pickering, *Science as Practice and Culture*, Chicago, Chicago University Press.

Callon, M., Law, J. and Rip, A. (eds) (1986), *Mapping the Dynamics of Science and Technology*, London, Macmillan.

Canguilhem, G. (1986), *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin.

Chandler, A. D. (1989), *La main visible des managers: une analyse historique*, Paris, Economica.

Chandler, A. D. (1990), *Scale and Scope. The Dynamics of Industrial Capitalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Chateauraynaud, F. (1991), *La Faute professionnelle*, Paris, A.-M. Métailié.

Claverie, E. (1990), „La Vierge, le désordre, la critique", *Terrain*, vol. 14, p. 60–75.

Cohen, I. B. (1985), *Revolution in Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Collins, H. (1985), *Changing Order. Replication and Induction*, London, Sage.

Collins, H. (1990), „Les sept sexes. Étude sociologique de la détection des ondes gravitationnelles", in M. Callon et B. Latour (sous la direction de), *La science telle qu'elle se fait*, op. cit., p. 262–297.

Collins, H. et Pincht, T. (1991), „En parapsychologie, rien ne se passe qui ne soit scientifique", in M. Callon et B. Latour (sous la direction de), *La science telle qu'elle se fait*, op. cit., p. 297–343.

Collins, H. and Yearley, S. (1992), „Epistemological Chicken", in A. Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*, op. cit.

Copans, J. et Jamin, J. (1978), *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, Le Sycomore.

Debray, R. (1991), *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard.

Deleuze, G. (1968), *Différence et répétition*, Paris, PUF.

Deleuze, G. et Guattari, F. (1972), *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit.

Descola, P. (1986), *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des sciences de l'homme.

Desrosière, A. (1984), „Histoires de formes: statistiques et sciences sociales avant 1940", *Revue française de sociologie*, vol. 26, p. 277–310.

Durkheim, É. (1903), „De quelques formes primitives de classification", *Année sociologique*, vol. 6.

Eco, U. (1985), *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset.

Eisenstein, E. (1991), *La Révolution de l'imprimé dans l'Europe des premiers temps modernes*, Paris, La Découverte.

Ellul, J. (1977), *Le Système tehcnicien*, Paris, Calman-Lévy.

Fabian, J. (1983), *Time and the Other. How Antrhopology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.

Favret-Saada, J. (1977), *Les Mots, la Mort, le Sort*, Paris, Gallimard.

Funkenstein, A. (1986), *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press.

Furet, F. (1978), *Penser la révolution française*, Paris, Gallimard.

Garfinkel, H. (1967), *Studies in Ethnometodology*, New Jersey, Prentice Hall.

Geertz, C. (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset.

Girard, R. (1983), „La danse de Salomé", in P. Dumouchel et J.-P. Dupuy (sous la direction de), *L'Auto-organisation de la physique au politique*, Paris, Le Seuil, p. 336–352.

Goody, J. (1979), *La Raison graphique*, Paris, Éditions de Minuit.

Greimas, J. et Courtès, J. (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.

Guille-Escuret, G. (1989), *Les Sociétés et leurs natures*, Paris, Armand Colin.

Habermas, J. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel, 2: Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard.

Habermas, J. (1989), *Concevoir et expérimenter. Thèmes introductifs à la philosophie des sciences expérimentales*, Paris, Christian Bourgeois.

Heidegger, M. (1964), *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier.

Hennion, A. (1991), *La Médiation musicale*, thèse de doctorat, EHESS, Paris.

Hobbes, T. (1971), *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir et la république ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey.

Hobswam, E. (ed) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hollis, M. and Lukes, S. (eds) (1982), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell.

Horton, R. (1990), „La pensée traditionnelle africaine et la science occidentale“, in *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Genève et Paris, Cahiers de l'IUED et PUF, p. 45–68.

Horton, R. (1990), „Tradition et modernité revisitées“, in *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, op. cit., p. 69–126.

Hughes, T. P. (1983a), „L'électrification de l'Amérique“, *Culture technique*, vol. 13, p. 21–42.

Hughes, T. P. (1983b), *Networks of Power. Electric Supply Systems In the US, England and Germany, 1880–1930*, Baltimore, The John Hopkins University Press.

Hutcheon, L. (1989), *The Politics of Postmodernism*, London, Routledge.

Hutchins, E. (1983), „Understanding Micronesian Navigation“, in Getner and Stevens (eds), *Mental Models*, p. 191–225.

Lagrange, P. (1990), „Enquête sur les soucoupes volantes“, *Terrain*, vol. 14, p. 76–91.

Latour, B. (1977), „La répétition de Charles Péguy“, in *Péguy écrivain. Colloque du centennaire* (collectif), Paris, Klincksieck, p. 75–100.

Latour, B. (1984), *Les Microbes, guerre et paix*, suivi de *Irréductions*, Paris, A.-M. Métailié.

Latour, B. (1985), „Les „vues“ de l'esprit. Une introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques“, *Culture technique*, vol. 14, p. 4–30.

Latour, B. (1988a), *La vie de laboratoire*, Paris, La Découverte.

Latour, B. (1988b), „Comment redistribuer le Grand Partage“, *La Revue du Mauss*, nr. 1, p. 27–65.

Latour, B. (1988c), „A Relativist Account of Einstein's Relativity“, *Social Studies of Science*, vol. 18, p. 3–44.

Latour, B. (1989a), *La Science en action*, Paris, La Découverte.

Latour, B. (1989b), „Pasteur et Pouchet: hétérogenèse de l'histoire des sciences“, *in* M. Serres (sous la direction de), *Éléments d'histoire des sciences*, op. cit., p. 423–445.

Latour, B. (1990a), „The Force and Reason of Experiment“, in H. Le Grand (ed.), *Experimental Inquiries, Historical, Philosophical and Social Studies of Experimentation in Science*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 49–80.

Latour, B. (1990b), „Le Prince: machines et machinations“, *Futur antérieur*, nr. 3, p. 35–62.

Latour, B. (1990c), „Sommes-nous postmodernes? Non, amodernes. Étapes vers l'anthropologie des sciences“, *in La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, op. cit., p. 127–155.

Latour, B. (1991), „One More Turn after the Social Turn. Easing Science Studies into the Non-Modern World“, in E. McMullin (ed.), *The Social Dimensions of Science*, Notre Dame, Notre Dame University Press.

Latour, B. et De Noblet, J. (sous la direction de) (1985), *Les „Vues“ de l'esprit. Visualisation et connaissance scientifique*, Paris, *Culture technique*, nr. 14.

Law, J. (1986a), „On the Methods of Long-Distance Control. Vessels Navigation and the Portuguese Route to India“, in J. Law (ed.), *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge?*, Keele, Sociological Review Monograph, p. 234–263.

Law, J. (ed.) (1986b), *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge?*, Keele, Sociological Review Monograph.

Law, J. and Fyfe, G. (eds) (1988), *Picturing Power. Visual Depictions and Social Relations*, Keele.

Le Witta, B. (1988), *Ni vue, ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Paris, EHSS.

Lévi-Strauss, C. (1952, rééd. 1987), *Race et histoire*, Paris, Denoël.

Lévi-Strauss, C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Lévy, P. (1990), *Les Technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*, Paris, La Découverte.

Lynch, M. and Woolgar, S. (eds) (1990), *Representation in Scientific Practice*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Lyotard, J.-F. (1979), *La condition postmoderne*, Paris, Minuit.

Lyotard, J.-F. (1988), „Dialogue pour un temps de crise“ (interview collective), *Le Monde*, vendredi 15 avril.

MacKenzie, D. (1990), *Inventing Accuracy. A Historical Sociology of Nuclear Missile Guidance System*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Mayer, A. (1983), *La Persistance de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, Paris, Flammarion.

Mayer, A. (1990), *La «Solution finale» dans l'histoire*, Paris, La Découverte.

Needham, J. (1991), *Dialogues des civilisations. Chine-Occident*, Paris, La Découverte.

Pavel, T. (1969), *Univers de la fiction*, Paris, Le Seuil.

Pavel, T. (1988), *Le Mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle*, Paris, Seuil.

Péguy, C. (1961), „Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne“, in *Œuvres en prose*, Paris, La Pléiade, Gallimard.

Pickering, A. (1980), „The Role Of Interests in High-Energy Physics. The Choice Between Charm and Colour", *Sociology of the Sciences*, A Yearbook, vol. 4, p. 107–138.

Pickering, A. (ed.) (1992), *Science as Practice and Culture*, Chicago, Chicago University Press.

Pinch, T. (1986), *Confronting Nature. The Sociology of Neutrino Detection*, Dordrecht, Reidel.

Rogoff, B. and Lave, J. (eds) (1984), *Everyday Cognition: Its Development in Social Context*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Schaffer, S. (à paraître), „A Manufactory of OHMS: The Integrity of Victorian Values", *Science in Context*.

Serres, M. (1974), *La Traduction (Hermès III)*, Paris, Minuit.

Serres, M. (sous la direction de) (1989a), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas.

Serres, M. (1989b), „Gnomon: les débuts de la géométrie en Grèce", in M. Serres (sous la direction de), *Éléments de l'histoire des sciences*, op. cit., p. 63–100.

Serres, M. (1992), *Éclaircissements*, Paris, F. Bourin.

Shapin, S. (1991a), „Une pompe de circonstance. La technologie littéraire de Boyle", in M. Callon et B. Latour (sous la direction de), *La science telle qu'elle se fait*, Paris, La Découverte, p. 37–86.

Shapin, S. (1991b), „Le technicien invisible", *La Recherche*, vol. 230, p. 324–334.

Shapin, S. and Schaffer, S. (1985), *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton University Press.

Smith, C. and Wise, N. (1989), *Energy and Empire. A Biographical Study of Lord Kelvin*, Cambridge, Cambridge University Press.

Stengers, I. (1983), *États et processus*, Université libre de Bruxelles, thèse de doctorat.

Stocking, G. W. (ed.) (1986), *Objects and Others. Essays on Museums and Material Cultures*.

Strum, S. et Latour, B. (1987), „The Meanings of Social: from Baboons to Humans", *Information sur les sciences sociales*, vol. 26, p. 783–802.

Thévenot, L. (1989), „Équilibre et rationalité dans un univers complexe", *Revue économique*, vol. 2, p. 147–197.

Thévenot, L. (1990), „L'action qui convient. Les formes de l'action", *Raison pratique*, vol. 1, p. 36–69.

Traweek, S. (1988), *Beam Times and Life Times, The World of High Energy Physicists*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Tuzin, D. F. (1980), *The Voice of the Tambaran. Truth and Illusion in the Iharita Arapesh Religion*, Berkeley, University of California Press.

Vattimo, G. (1987), *La Fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, Paris, Le Seuil.

Warwick, A. (à paraître), „Cambridge Mathematics and Cavendish Phycisc: Cunningham Campbell and Einstein's Relativity 1905–1911", *Science in Context*.

Wilson, B. R. (1970), *Rationality*, Oxford, Blackwell.

Zonabend, F. (1989), *La Presqu'île au nucléaire*, Paris, Odile Jacob.

Bruno Latour
La424 Mes niekada nebuvome modernūs: Simetrinės antropologijos esė / Iš prancūzų kalbos vertė Natalija Vyšniauskaitė – Vilnius: Homo liber, 2004. – 144 p.

ISBN 9955-449-71-3

Šios prancūzų sociologo ir filosofo Bruno Latouro esė pagrindinė mintis – mes niekad nebuvome tikrai modernūs ir norėdami suprasti šių dienų pasaulį pirmiausia turime suabejoti kaip tik šia esmine paradigma. Mūsų „modernioje" visuomenėje nebuvo to didžiojo padalijimo, kuriuo grindžiama jos pasaulio reprezentavimo sistema, visiškai atskirianti gamtą ir kultūrą. Priešingai, modernieji nepaliaudami kūrė hibridus, kurie priklauso tiek gamtai, tiek kultūrai, bet nieku gyvu nenorėjo to pripažinti.

UDK 316:001

Bruno Latour

MES NIEKADA NEBUVOME MODERNŪS

Specialioji redaktorė Nijolė Keršytė
Dailininkas Rimantas Tumasonis

9 sp. l., tiražas 1000 egz.
Leidykla „Homo liber". Laisvės pr. 81–20, LT-06124 Vilnius
Spausdino „Standartų spaustuvė". Dariaus ir Girėno g. 39, Vilnius

Upių užterštumas, sušaldyti embrionai, AIDS virusas, ozono skylė... Kam priskirti šiuos keistus mūsų pasaulį užplūdusius „objektus“: gamtai ar kultūrai? Kaip juos suprasti? Ligi šiol viskas buvo paprasta: mokslininkai domėjosi gamta, o politikai – visuomene. Tačiau šis tradicinis veiklos sferų pasidalijimas neleidžia paaiškinti „hibridų“ dauginimosi. Kaip tik todėl jie mums ir kelia siaubą, kurio nepajėgia išsklaidyti jokios šiuolaikinės filosofijos.

O jei mes suklydome ir nuėjome ne tuo keliu? Iš tiesų mūsų „modernioje“ visuomenėje nebuvo to didžiojo padalijimo, kuriuo grindžiama jos pasaulio reprezentavimo sistema, visiškai atskirianti gamtą ir kultūrą. Priešingai, modernieji nepaliaudami kūrė hibridus, kurie priklauso tiek gamtai, tiek kultūrai, bet nieku gyvu nenorėjo to pripažinti. Taigi mes niekad nebuvome tikrai modernūs ir norėdami suprasti savo nūdienos pasaulį pirmiausia turime suabejoti kaip tik šia esmine paradigma.



Bruno Laturas (*Bruno Latour*) gimė 1947 m. Burgundijos mieste Bone, vyndarių šeimoje. Studijavo filosofiją, vėliau – antropologiją. Jau dvidešimt metų dėsto sociologiją ir mokslų istoriją prestižinėse inžinierius rengiančiose Prancūzijos aukštosiose mokyklose, taip pat Kalifornijos universitete San Diege, Harvardo universitete bei Londono ekonomikos mokykloje. Savo pirmojoje knygoje *Laboratorijos gyvenimas* (1979) naudodamas etnografijos metodus aprašė Kalifornijos universiteto laboratorijos kasdienybę. Vėlesnėse šio autoriaus knygose taip pat analizuojami mokslai bei technika ir gvildenami jų filosofijos klausimai: *Mikrobai: karas ir taika* (1984), *Mokslas iš arti* (1987), *„Aramis“, arba meilė technikai* (1992), *Mes niekada nebuvome modernūs* (1991) ir kt. Esė *Mes niekada nebuvome modernūs* išversta į penkiolika kalbų: anglų, ispanų, portugalų, olandų, vokiečių, italų, norvegų, graikų, arabų, kinų ir kt. Lietuvių skaitytojui tai pirmoji pažintis su Bruno Laturu.

CEU ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

Rekomenduojama kaina 10 Lt

ISSN 1392–1673
ISBN 9955–449–71–3

9 799955 449712